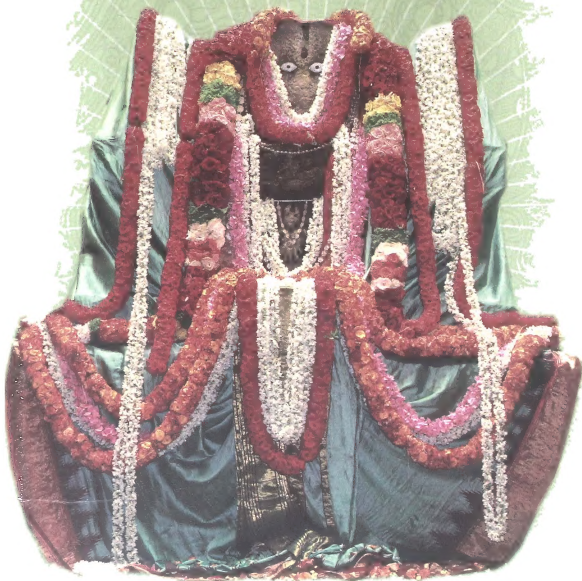
ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜ ವಿರಚಿತ

ವಾಗ್ವಜ್ರ



ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜ ಮಠ, ಮುಳಬಾಗಿಲು

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜ ವಿರಚಿತ

ವಾಗ್ವಜ್ರ

ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ :

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀವಿಶ್ವನಂದನತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದರು

ಪ್ರಕಾಶಕರು :

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜ ಮಠ

ಮುಳಬಾಗಿಲು

Sri Sripadaraja Virachitha **Vagvajra** Kannada Commentary by Sri Sri Viswanandana Thirtha Sripadaru.

Revised Edition : 2018

Copies : 1000

Pages : xxxviii + 588 = 626

Price : Rs.450/-

Printed at : **Vagartha**, No. 149, 8th Cross, N.R. Colony, Bangalore - 19

ಶ್ರೀ ಗೋಪಿನಾಥೋ ವಿಜಯತೇ

ಶ್ರೀಮತ್ ಪರಮಹಂಸ ಪರಿವ್ರಾಜಕಾಚಾರ್ಯತ್ವಾದ್ಯನೇಕಗುಣಸಂಪನ್ನ ಪದವಾಕ್ಯಪ್ರಮಾಣ ಪರಾವಾರಪಾರೀಣ ಸರ್ವತಂತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರ ಶ್ರೀಮದ್ವೈಷ್ಣವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನಾಚಾರ್ಯ ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಮನ್ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಥಮ ಶಿಷ್ಯ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪದ್ಮನಾಭತೀರ್ಥರ ಮೂಲ ಮಹಾ ಸಂಸ್ಥಾನಾಧೀಶರಾದ ಶ್ರೀ ಹಯವದನ ರಂಗವಿಠ್ಠಲಾತ್ಮಕ ಶ್ರೀ ಗೋಪಿನಾಥ ದಿವ್ಯ ಶ್ರೀಪಾದಪದ್ಮಾರಾಧಕರಾದ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜ ವರವಿದ್ಯಾ ಸಿಂಹಾಸನಾಧೀಶರಾದ

ಶ್ರೀ 108 ಶ್ರೀ ಸತ್ಯನಿಧಿತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರ ವರಕುಮಾರರಾದ

ಶ್ರೀ 108 ಶ್ರೀ ವಿಜಯನಿಧಿತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರ ಕರಕಮಲ ಸಂಜಾತರಾದ

ಶ್ರೀ 108 ಶ್ರೀ ವಿಜ್ಞಾನನಿಧಿತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರು

ಅನುಗ್ರಹ ಸಂದೇಶ

(ಭಾಗ-1)

ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಶ್ರೀವೇದವ್ಯಾಸರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಅಣುಭಾಷ್ಯ ಹಾಗೂ ನ್ಯಾಯವಿವರಣ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಟೀಕಾಚಾರ್ಯರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಶ್ರೀಪದ್ಮನಾಭ ತೀರ್ಥರು ಆಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಸತ್ತರ್ಕದೀಪಾವಳೀ, ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಸನ್ಯಾಯರತ್ನಾವಳೀ ಎಂಬ ಟೀಕಾಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಮುಂದೆ ಬರುವ ಟೀಕಾ ಕರ್ತೃಗಳಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮಾಡಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಟೀಕಾಚಾರ್ಯರೆಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಶ್ರೀಮಜ್ಜಯತೀರ್ಥರು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಸುಧಾ ಎಂಬ ಟೀಕಾಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿ ಸಜ್ಜನರಿಗೆ ಮಹದುಪಕಾರ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಡೀ ಮಾಧ್ವಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲೇ ಮೇರುಕೃತಿ ಎಂತ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸುಧಾಗ್ರಂಥದ ಸಾರವನ್ನು ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರು, ಎಲ್ಲ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳನ್ನೂ ಗಾಂಭೀರ್ಯವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿ, 'ವಾಗ್ವಜ್ರ' ಎಂಬ ಸುಧಾ ಗ್ರಂಥದ ಉಪನ್ಯಾಸರೂಪದ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡಿ ಸಜ್ಜನರಿಗೆ ಮಹದುಪಕಾರ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ.

ಇಂತಹ ವಾಗ್ವಜ್ರ ಗ್ರಂಥವು ಹಸ್ತಲಿಖಿತ ಸಂಸ್ಕೃತ ಲಿಪಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಾರದ ವಿಷಯವನ್ನು ನಮ್ಮ ಪರಮ ಗುರುಗಳು ಅತಿ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಮಠದ ವಿಶೇಷ ಅಭಿಮಾನಿಗಳಾದ ಆರ್.ಬಿ. ಮಧ್ವೇಶಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಅಪ್ಪಣೆ ಮಾಡಿ ವಾಗ್ವಜ್ರ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ ಲಿಪಿಯಲ್ಲಿ

ಅಚ್ಚುಮಾಡಿಸಿದ್ದರ ಉಪಯೋಗವಾಗಿರುತ್ತೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಕಾಲವೈಪರೀತ್ಯತೆಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಸಾಕಷ್ಟು ಇಳಿಮುಖವಾಗಿರುವ ಕೊರತೆಯನ್ನು ನೀಗಲು, ಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಚಯವೇ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತಿರಲು ಸಂಸ್ಕೃತಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಲಿಪಿ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೆ ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಿ ಸಜ್ಜನರ ಉಪಯೋಗವಾಗಲೆಂತ ಇಚ್ಛಿಸಿ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರ "ಸಂಸ್ಕೃತದ ವಾಗ್ವಜ್ರ" ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಕನ್ನಡ ಲಿಪಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಭಾಷಾಂತರಮಾಡಲು ಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರ ಪಂಡಿತರೂ ಹಾಗೂ ಉಭಯಭಾಷಾ ತಜ್ಞರೂ ಆದ ಡಾ|| ರಘುನಂದನಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಹೇಳಿ ಬಹಳ ಶ್ರಮಪಟ್ಟು ಕನ್ನಡಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಲಿಪಿಯ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು (ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ) ಮಾತ್ರ ತಯಾರಿಸಿ ಆ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪದ್ಮನಾಭತೀರ್ಥರ 676ನೇ ಆರಾಧನೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಪುಸ್ತಕವು ಸಜ್ಜನರ ಕೈಸೇರಿ ಪೂರ್ಣ ಉಪಯೋಗ-ವಾಗಲೆಂತ ನಮ್ಮ ಆರಾಧ್ಯಮೂರ್ತಿ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀರಂಗವಿಠ್ಠಲಾತ್ಮಕ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಗೋಪಿನಾಥ ದೇವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾ ಡಾ|| ರಘುನಂದನಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಪೂರ್ಣ ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಿಸಿ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರ 6ನೇ ಶತಮಾನದ ಉತ್ಸವದಲ್ಲಿ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡುವ ಭರವಸೆಯಿಂದಲೂ ಹಾಗೂ ಇವರಿಂದ ಇನ್ನೂ ಇಂತಹ ಕಾರ್ಯಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನಡೆಯಲೆಂತ ಅವರಿಗೆ ದೀರ್ಘಾಯುಷ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಲೆಂತಲೂ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾ ಮಾಡುವ ನಾರಾಯಣ ಸ್ಮರಣೆಗಳು.

ಇತಿ ನಾರಾಯಣ ಸ್ಮರಣೆಗಳು

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ವಿಜ್ಞಾನನಿಧಿತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರು

ಮೊಕ್ಕಾಂ : ಬೆಂಗಳೂರು

ತಾ : 09-10-2000

ಶ್ರೀ ಗೋಪಿನಾಥೋ ವಿಜಯತೇ

ಶ್ರೀಮತ್ ಪರಮಹಂಸ ಪರಿವ್ರಾಜಕಾಚಾರ್ಯತ್ವಾ್ಯದ್ಯನೇಕಗುಣಸಂಪನ್ನ ಪದವಾಕ್ಯಪ್ರಮಾಣ ಪರಾವಾರಪಾರೀಣ ಸರ್ವತಂತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರ ಶ್ರೀಮದ್ವೈಷ್ಣವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನಾಚಾರ್ಯ ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಮನ್ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಥಮ ಶಿಷ್ಯ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪದ್ಮನಾಭತೀರ್ಥರ ಮೂಲ ಮಹಾ ಸಂಸ್ಥಾನಾಧೀಶರಾದ ಶ್ರೀ ಹಯವದನ ರಂಗವಿಠ್ಠಲಾತ್ಮಕ ಶ್ರೀ ಗೋಪಿನಾಥ ದಿವ್ಯ ಶ್ರೀಪಾದಪದ್ಮಾರಾಧಕರಾದ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜ ವರವಿದ್ಯಾ ಸಿಂಹಾಸನಾಧೀಶರಾದ

ಶ್ರೀ 108 ಶ್ರೀ ಸತ್ಯನಿಧಿತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರ ವರಕುಮಾರರಾದ

ಶ್ರೀ 108 ಶ್ರೀ ವಿಜಯನಿಧಿತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರ ಕರಕಮಲ ಸಂಜಾತರಾದ

ಶ್ರೀ 108 ಶ್ರೀ ವಿಜ್ಞಾನನಿಧಿತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರು

ಅನುಗ್ರಹ ಸಂದೇಶ

(ಭಾಗ-2)

ಶ್ರೀ ವೇದವ್ಯಾಸರೂಪಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ವೇದದ ಅರ್ಥ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದನು. ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯ ಬರೆದರು. ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಅನುವಾಖ್ಯಾನವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಮತ್ತು ಅಣುಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯವಿವರಣ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದರು.

ಆಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ಶ್ರೀಪದ್ಮನಾಭತೀರ್ಥರು ಸನ್ಯಾಯರತ್ನಾವಳಿ ಮತ್ತು ಸತ್ತರ್ಕದೀಪಾವಳಿ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಶ್ರೀ ಜಯತೀರ್ಥರು ಸುಧಾ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ಎಲ್ಲರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿದರು. ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರು ಸುಧಾ ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣುತತ್ವವಿನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಉಪನ್ಯಾಸ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಾಗ್ವಜ್ರ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ವಾಗ್ವಜ್ರವು ಸಂಸ್ಕೃತ-ದಲ್ಲಿದ್ದು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದ ಕಾರಣ ಇದನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದ ಮಾಡಲು ಇಚ್ಛೆಯಾಗಿ ಉಭಯ ಭಾಷಾತಜ್ಞರು, ಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರ ಪಂಡಿತರೂ ಆದ ಶ್ರೀ ವಿಶ್ವನಂದನತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದರಿಗೆ ವಹಿಸಿದೆವು. ಎರಡು ಭಾಗವಾಗಿ ಮುದ್ರಿಸಲಾದ ಈ ಗ್ರಂಥ ಸುಧಾ ಉಪನ್ಯಾಸ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣವನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ, ವಿಷ್ಣುತತ್ವವಿನಿರ್ಣಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಎರಡನೇ ಭಾಗವಾಗಿ ಹೊಂದಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ.

ಶ್ರೀ ವಿಶ್ವನಂದನತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದರು ಬಹಳ ಶ್ರಮಪಟ್ಟು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರ 604ನೇ ಆರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ

ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡುತ್ತಲಿದೆ. ಈ ಪುಸ್ತಕವು ಸಜ್ಜನರ ಕೈಸೇರಿ ಪೂರ್ಣ ಉಪಯೋಗವಾಗಲೆಂದು ನಮ್ಮ ಆರಾಧ್ಯಮೂರ್ತಿ ಶ್ರೀಹಯವದನ ಶ್ರೀರಂಗವಿಠ್ಠಲಾತ್ಮಕ ಶ್ರೀ ಗೋಪಿನಾಥ ದೇವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾ ಮಾಡುವ ನಾರಾಯಣಸ್ಮರಣೆಗಳು.

ಇತಿ ನಾರಾಯಣ ಸ್ಮರಣೆಗಳು

ಮೊಕ್ಕಾಂ : ಬೆಂಗಳೂರು

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ವಿಜ್ಞಾನನಿಧಿತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರು

ತಾ : 22-05-2006

ಶ್ರೀಮತ್ ಪರಮಹಂಸ ಪರಿವ್ರಾಜಕಾಚಾರ್ಯತ್ವಾ್ಯದ್ಯನೇಕಗುಣಸಂಪನ್ನ ಪದವಾಕ್ಯಪ್ರಮಾಣ
ಪರಾವಾರಪಾರೀಣ ಸರ್ವತಂತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರ ಶ್ರೀಮದ್ವೈಷ್ಣವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನಾಚಾರ್ಯ ಜಗದ್ಗುರು
ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಮನ್ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಥಮ ಶಿಷ್ಯ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪದ್ಮನಾಭತೀರ್ಥರ ಮೂಲ ಮಹಾ
ಸಂಸ್ಥಾನಾಧೀಶರಾದ ಶ್ರೀ ಹಯವದನ ರಂಗವಿಠ್ಠಲಾತ್ಮಕ ಶ್ರೀ ಗೋಪಿನಾಥ ದಿವ್ಯ
ಶ್ರೀಪಾದಪದ್ಮಾರಾಧಕರಾದ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜ ವರವಿದ್ಯಾ ಸಿಂಹಾಸನಾಧೀಶರಾದ

ಶ್ರೀ 108 ಶ್ರೀ ವಿಜ್ಞಾನನಿಧಿತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರ ಕರಕಮಲಸಂಜಾತರಾದ

ಶ್ರೀ 108 ಶ್ರೀ ಕೇಶವನಿಧಿತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರು

ಅನುಗ್ರಹ ಸಂದೇಶ

(ಪ್ರಸ್ತುತ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ)

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ವಾಗ್ವಜ್ರವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವು ವಿಷ್ಣು ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದ ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಇಂದ್ರನ ವಜ್ರಾಯುಧ ಸದೃಶವಾಗಿದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಜ್ರವು ಬಹಳ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳದ್ದು. ಈ ಲೌಕಿಕ ವಜ್ರವನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರ ''ವಾಗ್'' ವಜ್ರವನ್ನು ಯಾರಿಂದಲೂ ಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಅಂದರೆ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರಿಂದ ರಚಿತವಾದ 'ವಾಗ್ವಜ್ರ'ಕ್ಕೆ ಬೆಲೆಕಟ್ಟಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ (ವಾಕ್ ಸಮೂಹದ) ವಜ್ರಗಳ ಸಮೂಹ ರೂಪವಾದುದೇ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ವಾಗ್ವಜ್ರ, ವಜ್ರವು (ಕನ್ನಡಿ) ಆದರ್ಶ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಭೇದಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇದರ ವಜ್ರರೂಪವಾದ ವಾಕ್‌ಗಳೂ ಸಹ ಪರಮತೀಯರ ತತ್ವಾದರ್ಶವನ್ನು ಭೇದಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಉಪನ್ಯಾಸ ಸಂಗ್ರಹದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಿದರೆ ಪರರ ಉಪನ್ಯಾಸವನ್ನು 'ತತ್ವ ಮಸ್ಯಾದಿ' ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ವಿಚಾರವನ್ನು 'ತತ್ವಮಸಿ' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಒಂದು ಸ್ವರ. 'ಅ'ಕಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಎಂತಹ ಅನರ್ಥ ಉಪನ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರು 'ಋಗ್‌ಭಾಷ್ಯ'ದ ಒಂದು ಮಂತ್ರ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮಂತ್ರೋಹಿ ಸಃ ಸ್ವರತೋ ವರ್ಣತೋ ವಾ ।
ಮಿಥ್ಯಾ ಪ್ರಯುಕ್ತೋನ ತದರ್ಥಮಾಹ (ನ ತಮರ್ಥಮಾಹ) ಪಾಠಾಂತರ
ಸವಾಗ್ವಜ್ರೋಯಜಮಾನಂ ಹಿನಸ್ತಿ,
ಯಥೇಂದ್ರ ಶತ್ರುಃ ಸ್ವರತೋ ಪರಾಧಾತ್ ॥

ಯಾವುದೇ ವೇದ ಮಂತ್ರವು ಸ್ವರ ವರ್ಣಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾಗಿದ್ದರೆ (ಅಂದರೆ ಲೋಪವಾಗಿದ್ದರೆ) ಹೇಳಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದರೆ, (ವಾ) ಅಥವಾ ತಪ್ಪು ಅರ್ಥ ಬರುವಂತೆ ಉಚ್ಛಾರಣೆ ಮಾಡಿದ್ದರೆ, ಮೂಲಾರ್ಥಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದ್ದರೆ, 'ಸ' 'ವಾಗ್ವಜ್ರೋ' ಅಂತಹ, ವಾಗ್ವಜ್ರವು ಯಜಮಾನಂ ಹಿ ನಕ್ತಿ. ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿದವರನ್ನೇ ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ 'ತತ್ವಮಸಿ' ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ವಿಚಾರವು ಶ್ರೀಮದ್ವಿಷ್ಣು ತತ್ವ ವಿನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರಿಂದ ರಚಿತವಾದ 'ವಾಗ್ವಜ್ರ' ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾ ವಿಚಾರವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಶ್ರೀ ವಿಷ್ಣುತತ್ವನಿರ್ಣಯದ ವಿಚಾರವೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ 'ತತ್ವಮಸಿ' ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. 'ಇಂದ್ರ ಶತ್ರೋರ್ವರ್ಧಸ್ವ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಇಂದ್ರ' ಶಬ್ದವು ಸ್ವರ ಸಂಬಂಧಿ ತಪ್ಪಾಗಿ ಉಚ್ಛರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಉಚ್ಛರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಇಂದ್ರನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಮಗನು ಹುಟ್ಟಲಿ ಎಂಬ ಅಂಶ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದರೂ, ಸ್ವರ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದ ಇಂದ್ರನಿಂದ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಡುವ ಮಗನು ಹುಟ್ಟಲಿ' ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗಿ ಇಂದ್ರನಿಂದಲೇ ಸಾಯುವಂತಹ ಮಗನು ಹುಟ್ಟಲಿ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗಿ ಇಂದ್ರನಿಂದಲೇ ಸಾಯುವಂತಹ ಮಗನು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿದನೋ ಹಾಗೆಯೇ ತತ್ವಮಸಿ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಅಕಾರ ಪರಿತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿ ಉಚ್ಚರಿಸುವುದರಿಂದ 'ನೀನೇ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿದ್ದೀಯೆ ಎಂದರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ವೇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದು ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ತತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಅತತ್ವಮಸಿ' ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಅದರಂತೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ ಇದೂ ಕೂಡ ಪರಮಾತ್ಮನು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸುವಾಗ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅದನ್ನೇ ಈಗಿನ ಅನೇಕರು 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಎಂದೇ ಜಪಿಸಿ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಇನ್ನು ವಾಗ್ವಜ್ರವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವು ಜೈನ-ಬೌದ್ಧಾದಿಗಳ ತತ್ವ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ಜೈನರು ವೇದಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ, ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ಪುನರುಕ್ತಿ' ಬಹಳವಿದೆ. ಯಜ್ಞ ಯಾಗ ಮಾಡಿದರೆ ಮಳೆ ಬೆಳೆ ಎಲ್ಲಾ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಯಜ್ಞಯಾಗ ಮಾಡಿದರೂ ಮಳೆ ಬೆಳೆಗಳು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಆದ್ದರಿಂದ 'ಅನೃತ' ಸುಳ್ಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಶ್ರಾದ್ಧಾದಿಗಳನ್ನು ನಿಂದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರಾದ್ಧ ಮಾಡುವುದು ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ, ಪಿತೃಗಳು ಇರುವುದು ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ, ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಶ್ರಾದ್ಧದ ಅನ್ನ ಉದಕ (ನೀರು) ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಹೇಗೆ ಮುಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಜೈನರು ಚಾರ್ವಾಕರು.

ಇವರ ವಾದಕ್ಕೆ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರು ವೇದ ಉಪನಿಷತ್ ಭಾರತ ಸೂತ್ರ. ಸುಧಾದಿಗ್ರಂಥ ತತ್ವ ನಿರ್ಣಯ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ವ್ಯಾಖ್ಯೇಯ

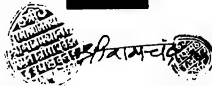
ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಜೈನ-ಬೌದ್ಧ ಚಾರ್ವಾಕಾದಿಗಳಿಗೆ ಅವರ ವಾದಕ್ಕೆ ಅವರ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ವಜ್ರಾಯುಧದಂತೆ ಇರುವ 'ವಾಗ್ವಜ್ರ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಗ್ರಂಥ ಅರ್ಥ ಗಾಂಭೀರ್ಯದಿಂದ ತತ್ವಾರ್ಥದಿಂದ 'ಸರ್ಷದ ಕೂಷ್ಮಾಂಡ' ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಂತೆ, ಅಂದರೆ ಒಂದು ಸಾಸುವೆಕಾಳಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕುಂಬಳಕಾಯಿಯನ್ನೇ ತೂರಿಸಿದಂತೆ 'ವಾಗ್ವಜ್ರ' ಗ್ರಂಥವು ಎಲ್ಲ ಮತಗಳ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿ, ಅದು ಸರಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಐಕ್ಯೆಕ ಗ್ರಂಥ 'ವಾಗ್ವಜ್ರ' ಈ ಪುಸ್ತಕವು ಅರ್ಥ ಸಹಿತ ವಿಚಾರ, ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಸಹಿತ ಶ್ರೀ ವಿಶ್ವನಂದನ ತೀರ್ಥರ ಅನುವಾದದೊಂದಿಗೆ ಶ್ರೀಮಠದಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿತವಾಗಿದ್ದು, ಈಗ ಒಂದೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಪರ್ವತವು ದೂರದಿಂದಲೇ ನುಣುಪಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. 'ಪರ್ವತೋ ದೂರತೋ ರಮ್ಯಃ' ಪರ್ವತವು ದೂರದಿಂದ ಮನೋಹರ, ಅಲ್ಲಿ ಹೋದರೆ ಆ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಹಾವು ಚೇಳು ಹಿಂಸಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ವಿಷ ಭರಿತ ಕ್ರಿಮಿಕೀಟ, ಸಸ್ಯ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೋ ಹಾಗೆ ತಿಳಿಯಾದ ನೀರಿನಿಂದ ಹರಿಯುವ ಝುರಿ, ತೊರೆ ಹಳ್ಳ ಸರೋವರ ಇವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಬಾಯಾರಿಕೆಯಾದವರಿಗೆ ನೀರು ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಅನೇಕ ಅತತ್ವಗಳಿಂದ ತಲ್ಲಣಿಸಿದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ 'ವಾಗ್ವಜ್ರ'ವೆಂಬ ಅಮೃತದ ನೀರು ನಿಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಣಿಸುತ್ತದೆ ಶಾಂತಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಇದು ನಿಶ್ಚಯ.

ಇಂತಹ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರ ದುರ್ಲಭ ಗ್ರಂಥ ಪ್ರಕಟನಾ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಶ್ರೀಯುತ ಗಿರಿಧರ್‌ರವರಿಗೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಕುಟುಂಬದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ನಮ್ಮ ಉಪಾಸ್ಯ ಮೂರ್ತಿ ಶ್ರೀಹಯವದನ ರಂಗವಿಠ್ಠಲ ಗೋಪೀನಾಥದೇವರು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿ ಹೀಗೆಯೇ ಸತ್ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಇತೋಪ್ಯತಿಶಯವಾಗಿ ಮಾಡಲೆಂದು ಆಶಿಸುತ್ತಾ ಮಾಡುವ,

ದಿನಾಂಕ : ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರ ಆರಾಧನೆ
27ರ ಜೂನ್, 2018,
ಜ್ಯೇಷ್ಠ ಮಾಸ, ಶುಕ್ಲ ಚತುರ್ದಶಿ

ನಾರಾಯಣ ಸ್ಮರಣೆಗಳು
ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಕೇಶವನಿಧಿ ತೀರ್ಥರು

॥ ಶ್ರೀಮೂಲರಾಮೋವಿಜಯತೇ ॥ [redacted] ॥ ಶ್ರೀಗುರುರಾಜೋ ವಿಜಯತೇ॥



ಶ್ರೀಮತ್ಪರಮಹಂಸಪರಿವ್ರಾಜಕಾಚಾರ್ಯ ಪದವಾಕ್ಯಪ್ರಮಾಣಪಾರಾವಾರಪಾರಂಗತ
ಸರ್ವತಂತ್ರಸ್ವತಂತ್ರ ಶ್ರೀಮದ್ವೈಷ್ಣವಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನಾಚಾರ್ಯ
ಶ್ರೀಮನ್ಮೂಲರಘುಪತಿವೇದವ್ಯಾಸದೇವರ ದಿವ್ಯಶ್ರೀಪಾದಪದ್ಮಾರಾಧಕ
ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರೀಮನ್ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯಮೂಲಮಹಾಸಂಸ್ಥಾನಾಧೀಶ್ವರರಾದ
ಶ್ರೀರಾಘವೇಂದ್ರಸ್ವಾಮಿಗಳವರ ಮಠದ ವೇದಾಂತಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಿಗ್ವಿಜಯವಿದ್ಯಾಸಿಂಹಾಸನಾಧೀಶ್ವರರಾದ
ಶ್ರೀಮತ್ಸುಶಮೀಂದ್ರತೀರ್ಥಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರ ಕರಕಮಲಸಂಜಾತರಾದ
ಶ್ರೀಮತ್ಸುಯಮೀಂದ್ರತೀರ್ಥಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರ ವರಕುಮಾರಕರಾದ

1008 ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಮತ್ಸುಬುಧೇಂದ್ರತೀರ್ಥಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರ

ಅನುಗ್ರಹಸಂದೇಶ

ಶ್ರೀ ವಿಳಂಬಿ ನಾಮ ಸಂವತ್ಸರ ಚೈತ್ರ ಶುದ್ಧ ಚತುರ್ದಶಿ ಶುಕ್ರವಾರ ದಿನಾಂಕ 30.03.2018

ಶ್ರೀಶ್ರೀಪಾದರಾಜರು ನಮ್ಮ ಶ್ರೀಮಠದ ಪೂರ್ವಿಕ ಗುರುಗಳಾದ ಶ್ರೀವಿಭುಧೇಂದ್ರತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರ ವಿದ್ಯಾ ಶಿಷ್ಯರು. ಅವರು ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ವಾಗ್ವಜ್ರ ಎಂಬಉತ್ತಮವಾದ 'ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಗ್ರಂಥವು ನೋಡಲು ಚಿಕ್ಕದಾಗಿದ್ದರು ಬಹ್ವರ್ಥಗರ್ಭಿತವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಶ್ರೀಮಠದಿಂದ ಪ್ರಕಾಶಿತವಾದ 25 ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಸಮೇತ ಸುಧಾ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಕೃತ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಜ ಮಠದಿಂದ ವಾಗ್ವಜ್ರ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಶ್ರೀ ವಿಶ್ವನಂದನತೀರ್ಥರ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದದೊಂದಿಗೆ ಮುದ್ರಣಗೊಳಿಸಿ ಪ್ರಕಾಶನಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಅಭಿನಂದನೀಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಪನ ಅಧ್ಯಯನಾದಿಗಳಿಂದ ಅರ್ಥಾನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಮಾಡುವ ಸಕಲರಿಗೂ ಸಮಸ್ತ ಸನ್ಮಂಗಳವನ್ನುಂಟುಮಾಡಲೆಂದು ಶ್ರೀಮದ್ರಾಘವೇಂದ್ರಗುರ್ವಂತರ್ಗತ ಭಾರತೀರಮಣಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣಾಂತರ್ಗತ ಶ್ರೀಮನ್ಮೂಲರಘುಪತಿ ವೇದವ್ಯಾಸದೇವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆಂದು ಮಂತ್ರಾಲಯ ಮೊಕ್ಕಾಂನಿಂದ ಬರೆಸಿದ ಅನುಗ್ರಹ ಸಂದೇಶ.



ಇತಿ ನಾರಾಯಣ ಸ್ಮರಣೆಗಳು.

ಅನುವಾದಕರ ನುಡಿ

(ಭಾಗ-1)

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರಿಂದ ರಚಿತವಾದ 'ವಾಗ್ವಜ್ರ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿಗೆ ಕಾಳಯುಕ್ತಿಸಂವತ್ಸರಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುವ 1976ನೇ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿತವಾಯಿತು. ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಚ್ಯಗ್ರಂಥ ಸಂಶೋಧನಾಲಯದಲ್ಲಿ ದೊರೆತ, ಹಾಗೂ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜ ಮಠದಲ್ಲಿದ್ದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ, ಪಂಡಿತ-ವರ್ಗದಿಂದ ಶೋಧಿಸಿ ಆ ಮುದ್ರಣವನ್ನು ಮಾಡಲಾಯಿತೆಂದು ಪ್ರಕಾಶಕರು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದುವರೆಗೂ ಪ್ರಕಾಶವಾಗದಿದ್ದ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸಿದ್ದು ಶ್ಲಾಘ್ಯವೇ ಸರಿ. ಆದರೂ, ಲೇಖಕರ, ಮುದ್ರಕರ ಅಥವಾ ಸಂಪಾದಕರ ಪ್ರಮಾದ ವಶಾತ್ ಈ ಅಚ್ಚಾದ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ದೋಷಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅನುವಾದದೊಂದಿಗೆ ಪುನರ್ಮುದ್ರಣಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜ ಮಠದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪೀಠಾಧಿಪತಿಗಳಾದ ಶ್ರೀ ವಿಜ್ಞಾನನಿಧಿತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರು ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ಈ ಅನುವಾದದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನನಗೆ ವಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಯದ್ಯಪಿ ನನ್ನನ್ನು ಮೀರುವ ಹಲವಾರು ವಿದ್ವನ್ಮಣಿಗಳಿದ್ದರೂ, ಈ ಕಾರ್ಯವು ನನ್ನ ಪಾಲಿಗೆ ಬಂದಿರಬೇಕಾದರೆ, ನಮ್ಮ ಗುರುಹಿರಿಯರ ಪುಣ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಗೋಪಿನಾಥದೇವರ, ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಮನ್ಮಧ್ವಾ-ಚಾರ್ಯರ, ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪದ್ಮನಾಭತೀರ್ಥರ ಹಾಗೂ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರ ದಯಾಪೂರ್ವಕ ಅನುಗ್ರಹವು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಪ್ರಕೃತ, ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜ ಮಠಾಧೀಶರಿಂದ ನನ್ನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟ ಹಸ್ತಲಿಖಿತ ವಾಗ್ವಜ್ರಗ್ರಂಥದ ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನೂ, ಹಾಗೂ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಮುದ್ರಿತಪ್ರತಿಯನ್ನೂ ಆಧರಿಸಿ ಈ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಪುನರ್ಮುದ್ರಣಕ್ಕಾಗಿ ಸಿದ್ಧ-ಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬುದ್ಧಿಗೆ ತೋರಿದಷ್ಟೂ ಹಿಂದಿನ ಮುದ್ರಣದಲ್ಲಿದ್ದ ದೋಷಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದರಿಂದ, ನಮಗೆ ದೊರೆತ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುವಾಗ ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾಗ್ರಂಥದ ಸಹಾಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ 'ಸುಧಾಮುದ್ರಣಮಂದಿರ'ದಿಂದ ಪ್ರಕಾಶಿತವಾದ ಟಿಪ್ಪಣೀಸಮೇತವಾದ ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾಗ್ರಂಥದ ಪ್ರತಿಯು ಉಪಕಾರಕವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಯೂ

ಸಂದಿಗ್ಧವಾದ ಒಂದೆರಡು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಶ್ರೀ ಶ್ರೀರಾಘವೇಂದ್ರಸ್ವಾಮಿಗಳವರ 'ಪರಿಮಳ' ಟಿಪ್ಪಣಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅನುವಾದಸಹಿತವಾದ ಈ 'ವಾಗ್ವಜ್ರ' ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಮೂರು ಅಥವಾ ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿಸುವ ಯೋಜನೆಯಿದ್ದು ಈಗ ಪ್ರಥಮಭಾಗವಾಗಿ 'ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ ಸುಧೋಪನ್ಯಾಸ'ವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಎರಡು ಕೊರತೆಗಳೆಂದರೆ, ಪಂಚಾಖ್ಯಾತಿವಾದದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ಮಾಯಾವಾದಿಗಳ ಅನಿರ್ವಚನೀಯಖ್ಯಾತಿವಾದವು ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವುದು ಹಾಗೂ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಕಾರ್ಯತಾವಾದವು ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವುದು. 'ವಾಗ್ವಜ್ರ'ಗ್ರಂಥದ ಪೂರ್ಣವಾದ ಹಸ್ತಲಿಖಿತ ಪ್ರತಿಯು ದೊರೆಯದಿರುವುದು ನಮ್ಮ ದೌರ್ಭಾಗ್ಯ. ಮುಂದೆ ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವ ನಿರ್ಣಯೋಪನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯತಾವಾದವು ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಬಿಟ್ಟಿರಬಹುದು.

ಈ ಅನುವಾದವನ್ನು ಮಾಡಲು ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನದಾನವನ್ನು ನನಗೆ ಮಾಡಿದ ನಮ್ಮ ಪೂಜ್ಯ ವಿದ್ಯಾಗುರುಗಳಾದ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀದೇವೇಂದ್ರತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರ ಉಪಕಾರಸ್ಮರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ನಾನು ಕೃತಘ್ನನಾಗುವೆನು.

ಈ ಅನುವಾದಕಾರ್ಯವನ್ನು ನನಗೆ ಪರಮಾದರದಿಂದ ವಹಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ಹಾಗೂ ಆಶೀರ್ವಚನವನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿದ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜಮಠಾಧೀಶರಾದ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀವಿಜ್ಞಾನನಿಧಿತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರಿಗೆ ಅನಂತ ಸಾಷ್ಟಾಂಗಪ್ರಣಾಮಗಳು. ಇದೇ ರೀತಿ, ಆಶೀರ್ವಚನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿದ ವಿದ್ಯಾ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಿಂಹಾಸನಾಧೀಶ್ವರರಾದ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀವ್ಯಾಸರಾಜಮಠಾಧೀಶರಾದ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀವಿದ್ಯಾ ವಾಚಸ್ಪತಿತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರಿಗೂ ಅನಂತ ಸಾಷ್ಟಾಂಗ ಪ್ರಣಾಮಗಳು.

ರಘುನಂದನಾಚಾರ್ಯ

ವಿಕ್ರಮ ಸಂ. ಆಶ್ವಯುಜ ಶುಕ್ಲ ಷಷ್ಠೀ

03-10-2000

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀವಿಶ್ವನಂದನತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದರ

ಅನುಗ್ರಹ ಸಂದೇಶ

(ಭಾಗ-2)

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರೆಂಬ ದೇವೇಂದ್ರರು ವಾಗ್ವಜ್ರವೆಂಬ ವಜ್ರಾಯುಧದಿಂದ ದುರ್ವಾದಿಗಳ ಗರ್ವವೆಂಬ ಬೆಟ್ಟಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾಗ್ವಜ್ರಗ್ರಂಥದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ ಉಪನ್ಯಾಸ ರೂಪವಾದ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ನಾವು ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾಂತರ ಸಮೇತವಾಗಿ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದ ರಾಜಮಠಾಧೀಶರಾದ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀವಿಜ್ಞಾನನಿಧಿತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದರು. ಇದೀಗ ಅದೇ ಗುರುಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಹಾಗೂ ಆದೇಶದಂತೆ ವಾಗ್ವಜ್ರ ಗ್ರಂಥದ ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯ ಉಪನ್ಯಾಸ ರೂಪವಾದ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾಂತರ ಸಮೇತವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳ ಕೈಯಲ್ಲಿ ನಿಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಗಳವರು ಪರಮಾದರದಿಂದ ಶ್ರೀಮಠದ ಕಡೆಯಿಂದ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವ ನಿರ್ಣಯಗ್ರಂಥವನ್ನು ಶ್ರೀನಾರಾಯಣ ಪಂಡಿತಾಚಾರ್ಯರು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅರ್ಜುನನು ಏಕಾಕಿಯಾಗಿ ಹೇಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಪರಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿದನೊ, ಅದರಂತೆ ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವು ಎಲ್ಲಾ ಪರಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಸಂಯುಕ್ತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ತೋರಿಸಿ ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಜಯಭೇರಿ ಹೊಡೆಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಕವಾಗಿದೆ. ಈ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಅಣುಸುಧಾ ಎಂಬ ಉಪನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸೇರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವ ನಿರ್ಣಯದ ಮೂಲ ಪಂಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಯಃ ಮುಟ್ಟದಂತೆ, ಟೀಕಾವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಉಪನ್ಯಾಸರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೊರಟಿರುವ ಈ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಾಚಕರ ಮುಂದೆ ಇಡಲು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಆರ್ಹಕರು (ಜೈನರು) ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ಹಾಗೆಯೇ ಧರ್ಮಾ-ಧರ್ಮಾರ್ಥ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹೀಗೊಂದು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಯಾರಿಗೇ ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿದ್ದ ವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ, ಘಟದಂತೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಈ ಅನುಮಾನದ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಟೀಕಾಕಾರರು

ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ವಾಗ್ವಜ್ರದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಪ್ರಮೇಯವಾದ್ದರಿಂದ ಎಂದು ಹೇತುವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ವಸ್ತುತಃ ವಸ್ತು, ಪ್ರಮೇಯ ಎಂಬ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಈ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವಾಗ ವಾಗ್ವಜ್ರವು ಬೇರೆಯ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ. ಪ್ರಮೇಯತ್ವ ಎಂಬ ಹೇತುವನ್ನು ದ್ರವ್ಯಾದಿ ಸಪ್ತಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುತ್ತೀರಿ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ, ಯಾವುದರಲ್ಲೂ ಸೇರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪರಮತದಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳನ್ನು ಉದ್ಭಾವಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ತತ್ತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕಾದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ 'ಸಂಗಮ್ಯಂತೇ ಗುರೋರ್ಗಿರಃ' ಎಂಬ ಟೀಕಾಕಾರರ ಕ್ರಮವನ್ನು ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರೂ ಅನುಸರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕಾರಣದ ಉಪನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಇರಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಕಾರ್ಯತಾವಾದ ಮತ್ತು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಖ್ಯಾತಿವಾದಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಅವುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಈ ಎರಡನೆಯ ಉಪನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಸಮಯೋಚಿತವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹೀತವಾಗಿದೆ.

ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಬರಬೇಕಾಗಿದ್ದ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಣೆ ಆಗದಿರುವುದು ಒಂದು ಕೊರತೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯಃ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ವಾಗ್ವಜ್ರದ ಪ್ರತಿಯು ಈಗ ದೊರಕದೇ ಇರುವುದು ಈ ಕೊರತೆಗೆ ಕಾರಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಹಿಂದೆ ಅಚ್ಚಾದ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರಾಮಾದಿಕ ಮುದ್ರಣದ ಹಾವಳಿಗಳನ್ನು ಬುದ್ಧಿ ಇದ್ದಷ್ಟು ತಿದ್ದಿ, ಶುದ್ಧಸಾರವನ್ನು ಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಒಂದೆರಡು ತಪ್ಪುಗಳೇನಾದರೂ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಸಜ್ಜನರು ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಈ ಗ್ರಂಥವು ಹೊರಗೆ ಬರಲು ಡಿ.ಟಿ.ಪಿ. ಕಾರ್ಯದಲ್ಲೂ, ಕರ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ತಿದ್ದುವುದರಲ್ಲೂ ನೆರವಾದ ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಅವರನ್ನೂ, ತರುಣವಿದ್ವಾಂಸ ಸಿ.ಆರ್. ಪ್ರದೀಪಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರನ್ನೂ ಅಭಿನಂದಿಸುತ್ತೇವೆ. ಗಿಳಿಗೆ ಹೇಳುವಂತೆ ನಮಗೆ ಪಾಠಹೇಳಿ, ಈ ಗ್ರಂಥದ ರಚನೆಗೆ ಮೂಲಕಾರಣರಾದ ನಮ್ಮ ವಿದ್ಯಾಗುರುಗಳಾದ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ದೇವೇಂದ್ರತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರ ಪರಮೋಪಕಾರವನ್ನು ಬಾರಿ ಬಾರಿಗೆ ಸ್ಮರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸಿರುವ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜಮಠಾಧೀಶರಾದ

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀವಿಜ್ಞಾನನಿಧಿತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರಿಗೂ, ನಮಗೆ ವೇದಾದಿ ಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಶ್ರೀಪೇಜಾವರ ಅಧೋಕ್ಷಜ ಮಠದ ಕಿರಿಯ ಪಟ್ಟದ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀವಿಶ್ವ ಪ್ರಸನ್ನತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರಿಗೂ, ನಮ್ಮ ಗುರುಗಳಾದ ಶ್ರೀ ಪೇಜಾವರ ಅಧೋಕ್ಷಜ ಮಠಾಧೀಶರಾದ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀವಿಶ್ವೇಶತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರಿಗೂ ಸಾಷ್ಟಾಂಗ ನಮಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾ ಉಪರಮಿಸುತ್ತೇವೆ,

ಪಾರ್ಥಿವ ಸಂವತ್ಸರ
ಮಾಘ ಕೃಷ್ಣ ಏಕಾದಶೀ,
ಶುಕ್ರವಾರ

ಇತಿ ನಾರಾಯಣಸ್ಮರಣೆಗಳು.
ಶ್ರೀ ಶ್ರೀವಿಶ್ವಪ್ರಸನ್ನತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದರು

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀವಿಶ್ವನಂದನತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದರ
ಅನುಗ್ರಹ ಸಂದೇಶ
(ಪ್ರಸ್ತುತ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ)

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರ 'ವಾಗ್ವಜ್ರ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದ ರಾಜಮಠಾಧೀಶರಾಗಿದ್ದ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ವಿಜ್ಞಾನನಿಧಿತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದರ ಆದೇಶದಂತೆ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಲು ನಾವು ಪ್ರವೃತ್ತರಾದೆವು. ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ ಉಪನ್ಯಾಸವನ್ನೂ, ನಮ್ಮ ಆಶ್ರಮಾನಂತರ ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವ ನಿರ್ಣಯ ಉಪನ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟೆವು. ಇವೆರಡು ಎರಡು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜಮಠದಿಂದ ಮುದ್ರಿತವಾಗಿದ್ದವು. ಈಗ ಎರಡೂ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಸಂಕಲನಮಾಡಿ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗಾಗಿ ಒಂದೇ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ನೀಡುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜ ಮಠವು ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು ಡಾ|| ಗಿರಿಧರ್ ಅವರ ಮುಖಾಂತರ ನಮಗೆ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಬುಭುತ್ಸುಗಳಿಗೆ ಉಪಕಾರವಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಇದೇ ರೀತಿ ಉಳಿದ ವಾಗ್ವಜ್ರದ ಭಾಗಗಳ ಅನುವಾದವೂ ಶೀಘ್ರವಾಗಿ ಹೊರಬರ ಲೆಂದು ನಮ್ಮ ಉಪಾಸ್ಯ ಶ್ರೀ ಹಯಗ್ರೀವ ವಿಠ್ಠಲದೇವರನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಹೇಳಬೇಕಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಹಿಂದಿನ ಎರಡು ಭಾಗಗಳ ಮುನ್ನುಡಿ ಹಾಗೂ ಅನುಗ್ರಹ ಸಂದೇಶಗಳಲ್ಲೇ ನಾವು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭವೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಿಂದಿನ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜಮಠಾಧೀಶರಾಗಿದ್ದ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ವಿಜ್ಞಾನನಿಧಿತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದರು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮುಂದೆ ಇಡುವುದು ಉಚಿತ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ''ಹಿಂದೆ ಮುದ್ರಿತವಾದ ವಾಗ್ವಜ್ರ (ಮೂಲಮಾತ್ರ) ಪುಸ್ತಕದ ಆಶೀರ್ವಚನದಲ್ಲಿ ಅಂದಿನ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜ ಮಠಾಧೀಶರಾಗಿದ್ದ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಸತ್ಯನಿಧಿತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದರು, 'ಶ್ರೀಮದುತ್ತರಾದಿ ಮಠಾಧೀಶರಾಗಿದ್ದ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ರಘುನಾಥ ತೀರ್ಥಶ್ರೀಪಾದರು 'ಶ್ರೀಪಾದರಾಜ' ರೆಂಬ ಬಿರುದು ಕೊಟ್ಟರು' ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು 'Rejoinder' ಕೊಡಬೇಕು. ಅದೇನೆಂದರೆ, 'ಶ್ರೀಪಾದರಾಜ' ಎಂಬುದು ಬಿರುದು ಆಗಿದ್ದರೆ,

ಅವರ ಆಶ್ರಮದ ನಾಮ ಏನು? ಶ್ರೀ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣತೀರ್ಥರೆಂಬುದು ಅವರ ಆಶ್ರಮನಾಮ ಎನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವರ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದ ಹೆಸರು ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ ಆಶ್ರಮವಾದಾಗ ಅದೇ ಹೆಸರು ಮುಂದುವರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಆಶ್ರಮನಾಮವೇ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜತೀರ್ಥರೆಂದು. ಇದು ಅವರಿಗೆ ಬಂದ ಬಿರುದಲ್ಲ''.

ಇದು ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ವಿಜ್ಞಾನನಿಧಿತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದ್ದಿತು. ನಮಗೂ ಅದು ಸರಿ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಶ್ರೀಪಾದರಾಜಮಠದ ಅಧಿಕೃತ ವರದಿಯಂತೆ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರ ಪೀಠಾಧಿಪತ್ಯದ ಕಾಲ 1410-1500. ಶ್ರೀಉತ್ತರಾದಿ ಮಠದ ಅಧಿಕೃತ ವರದಿಯಂತೆ ಶ್ರೀ ರಘುನಾಥತೀರ್ಥರ ಪೀಠಾಧಿಪತ್ಯದ ಕಾಲ 1444-1502. ಹೀಗಿರುವಾಗ ತಮಗಿಂತ 34 ವರ್ಷ ಜ್ಯೇಷ್ಠರಾದ ಯತಿಗಳಿಗೆ ಬಿರುದು ಕೊಟ್ಟರು ಎಂದರೆ ಸೊಗಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀ ವ್ಯಾಸ ರಾಜಮಠದ ಖ್ಯಾತ ಸಂಶೋಧಕರಾದ Naps Rao ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಹೀಗೇ ಇದೆ. ಅವರ ಈ ಬಗ್ಗೆ ದೊಡ್ಡದೊಂದು ಲೇಖನವನ್ನೇ ಅಂತರ್ಜಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅಥವಾ ಸಮಕಾಲೀನರಾಗಿದ್ದ ಆ ಇಬ್ಬರು ಯತಿವರೇಣ್ಯರು ಸಂಗಮಿಸಿದಾಗ, ಶ್ರೀ ರಘುನಾಥತೀರ್ಥರು ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರನ್ನು ಕುರಿತು, 'ನಾವೆಲ್ಲಾ ಶ್ರೀಪಾದರು, ನೀವು ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರು' ಎಂದು ಕೊಂಡಾಡಿರಬಹುದು.

ಅಂತೂ ಈ ಬಗ್ಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗಮನ ಹರಿಸಿ, ಯತಿವರೇಣ್ಯರ ಕಾಲ ನಿರ್ಣಯವನ್ನಾದರೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು. ಅಥವಾ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ಕಥೆಯನ್ನು ದಂತಕಥೆ ಎಂದು ಕೈ ಬಿಡಬೇಕು.

ಇಂಥಾ ಗೊಂದಲಗಳು ಒಂದೆರಡಲ್ಲ; ಹತ್ತಾರು. ಭಿನ್ನಮತೀಯರು ಪರಸ್ಪರ ದೂಷಣಾತ್ಮಕ ಲೇಖನಗಳನ್ನೋ, ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನೋ ಬರೆಯುವುದು ಬಿಟ್ಟು, ಒಂದೆಡೆ ಸೇರಿ ಸಂಯಮದಿಂದ ಚರ್ಚಿಸಿ ಒಮ್ಮತಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಸಂತೋಷವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇತಿ ನಾರಾಯಣ ಸ್ಮರಣೆಗಳು

ದಿನಾಂಕ : 4-4-2018

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ವಿಶ್ವನಂದನತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದರು.
ಮಾಧ್ವಮಠ, ಹನಸೋಗೆ

ಪ್ರಕಾಶಕರ ನುಡಿ

ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರು, ಜಯತೀರ್ಥರ ಸುಧಾ ಟೀಕಾ ರೂಪವಾಗಿ ರಚಿಸಿದ ಈ ವಾಗ್ವಜ್ರ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರತಿಯು ವಿರಳವಾದ್ದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಇರದೆ ಕೆಲವೇ ಪಂಡಿತರುಗಳು ಮಾತ್ರ ಇದರ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಪಡೆಯುವಂತಾಯಿತು. ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜ ಮಠಾಧೀಶ್ವರರಾದ ಶ್ರೀ ಸತ್ಯನಿಧಿತೀರ್ಥರು ಇದನ್ನು ಅರಿತು ಮೈಸೂರು ಓರಿಯಂಟಲ್ ಲೈಬ್ರರಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ತರಿಸಿ ಶ್ರೀಮಠದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಪುಸ್ತಕದೊಂದಿಗೆ ಪರಿಷ್ಕರಣ ಮಾಡಿಸಿ ಮುದ್ರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಗ್ರಂಥದ ಉಪಯೋಗವು ಹೆಚ್ಚಿತು. ನಂತರ ಪ್ರಸ್ತುತ ಶ್ರೀ ವಿಜ್ಞಾನನಿಧಿ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರು ಈ ಗ್ರಂಥವು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರಲು ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ ಮಾಡಲು ಪಂಡಿತರಾದ ಶ್ರೀ ರಘುನಂದನಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತು ಪ್ರಸ್ತುತ ಯತಿಗಳಾದ ಶ್ರೀ ವಿಶ್ವನಂದನತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದರಿಗೆ ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ವಹಿಸಿದರು. ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರ ಆರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸುಧಾ ಉಪನ್ಯಾಸ ಒಂದನೇ ಭಾಗವನ್ನು ಮುದ್ರಿಸಲಾಯಿತು. ನಂತರ 604ನೇ ಆರಾಧನಾ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ಮುದ್ರಿಸಿದೆವು. ಈ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀವಿಶ್ವನಂದನತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದರು ತಮ್ಮ ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸುಂದರವಾಗಿ ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಅನುವಾದವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಕೃತಜ್ಞತೆಯಿಂದ ಅವರಿಗೆ ನಮ್ಮ ನಮನಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಈಗ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರ ಈ ವರ್ಷದ ಆರಾಧನಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಸೇರಿ ಒಂದು ಪುಸ್ತಕವಾಗಿ ಮುದ್ರಿಸುತ್ತಿರುವೆವು. ಇದರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವುದೆಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಆಶಯ.

ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರ ಆರಾಧನೆ
ವಿಳಂಬಿನಾಮ ಸಂ.
ಜ್ಯೇಷ್ಠ, ಶುಕ್ಲ ಚತುರ್ದಶಿ
27-06-2018

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜ ಮಠ
ಮುಳಬಾಗಿಲು

ವಾಗ್ವಜ್ರ

(ಕಿರುಪರಿಚಯ)

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿರುವ ಏಕೈಕ ಗ್ರಂಥವೆಂದರೆ 'ವಾಗ್ವಜ್ರ'. ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ 'ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧೋಪನ್ಯಾಸ' ಎಂಬ ನಾಮಾಂತರವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹೆಸರೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಟೀಕಾಕೃತ್ಪಾದರ 'ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾ' ಗ್ರಂಥದ ಉಪನ್ಯಾಸ ರೂಪ-ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸುಧಾಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಟಿಪ್ಪಣಿ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಸುಧಾಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿರುವ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸುಧಾ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಕೃತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯಸುಧೆಯ ಸಮಗ್ರವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರದಿದ್ದರೂ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಶಿಷ್ಯರ ಹಿತೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸುಧಾ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ 'ಅಣುಸುಧಾ' ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ 'ಶ್ರೀಮದ್ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯಟೀಕಾ' ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅದೇ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಶ್ರೀಸುಧಾ ಹಾಗೂ ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ಅಲ್ಲಿಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಗ್ರಂಥ ಬಹಳ ಉಪಕಾರಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಸುಧಾದಿ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದವರಿಗೆ ಆ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಸಿಕೊಡಲು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರು ಇಂಥಾ ಗ್ರಂಥರತ್ನವನ್ನು ರಚಿಸುವವರಾಗಿ ಮಂಗಳಕರವಾದ ಶ್ರೀಕಾರದಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುವ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದ ಹೆಸರನ್ನೂ ಚಿಕೀರ್ಷಿತ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾಗ್ರಂಥಾತ್ ಕ್ರಿಯತೇ ತ್ವರ್ಥಸಂಗ್ರಹಃ ।
ವಾಗ್ವಜ್ರಾಖ್ಯಂ ಮಹಾಗ್ರಂಥಂ ನಿರ್ಮಾತುಂ ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹಮ್ ॥

'ಯುಕ್ತಿಸಂಗ್ರಹರೂಪವಾದ ವಾಗ್ವಜ್ರವೆಂಬ ಬೃಹದ್ಗ್ರಂಥದ ನಿರ್ಮಾಣ-ಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾಗ್ರಂಥದಿಂದ ಅರ್ಥಸಂಗ್ರಹವು ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿರುವ ತರ್ಕಶಬ್ದವು ನೈಯಾಯಿಕರ

ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಪರವಲ್ಲ. ನೈಯಾಯಿಕರ ತರ್ಕವು ವೇದವಿರೋಧಿಯಾದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಸುಧಾಕಾರರೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಮಯಪಾದದಲ್ಲಿ ವೈಶೇಷಿಕಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕಮತದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುವುದ-ರಿಂದ, ಇಂಥಾ ವಿರುದ್ಧಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಚಾರವು ಅಸಾಧ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿರುವ ತರ್ಕಶಬ್ದವು ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕ ಪರವಾಗಿದ್ದು ತದನುಸಾರಿ-ಯಾದ ವೇದಾರ್ಥವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅಂಗಭೂತವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ವಾಚಕವಾಗಿದೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಂಗೃಹೀತವಾಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳೆಂದರೆ, 1) ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿ ಕರಣದಲ್ಲಿನ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದ, ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಾದ, ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಗಳು, 2) ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿನ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದ, ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವವಾದ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸ್ವತಸ್ತ್ವವಾದ, ವರ್ಣನಿತ್ಯತ್ವವಾದ, ಕಾರ್ಯತಾವಾದಗಳು, 3) ಜೀವೇಶ್ವರಭೇದವಾದ 4) ವಿಯದಧಿಕರಣ ಸುಧಾನುವಾದ 5) ಪೃಥಗಧಿಕರಣ ಸುಧಾನುವಾದ 6) ಭಕ್ತಿಪಾದೀಯ ಸುಧಾನುವಾದ 7) ಉಪಾಸನಾಪಾದೀಯ ಸುಧಾನುವಾದ 8) ಫಲಾಧ್ಯಾಯದ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು. ಇವಿಷ್ಟು ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧ-ವಾಗಿರುವ ವಾಗ್ವಜ್ರಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿವೆ. ಉಪಲಬ್ಧವಾಗದೇ ಇರುವ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಿವೆಯೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಭಾಗಗಳೂ ಸಿಗುವುದಾದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಪರಮೋಪಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಈ ಎಂಟು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ತಿಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

1) ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ ಸುಧೋಪನ್ಯಾಸ

ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾಗ್ರಂಥವು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ ಅನು-ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಟೀಕಾರೂಪವಾದದ್ದು. ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನರೂಪವಾದದ್ದು. ಆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ವಕ್ತ್ರಾನುಕೂಲ್ಯ, ಶ್ರೋತ್ರಾನುಕೂಲ್ಯ, ಪ್ರಸಂಗಾನು-ಕೂಲ್ಯಗಳು ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಇದು ಭಾರತಾದಿಗಳಂತೆ

ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಆಪ್ತಿಮೂಲತ್ವ, ಶ್ರುತಿಮೂಲತ್ವ, ಯುಕ್ತಿಮೂಲತ್ವ-ಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಪರಮಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಥಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ವಿಧಾನ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಜೀವನ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೆಂದು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದೆ ವರ್ಣಿಸುವಂತೆ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಭೇದವೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನೋದ್ದೇಶದಿಂದ ಶ್ರವಣಾದಿರೂಪ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕೆಂದರ್ಥ. ಇಂಥಾ ವಿಚಾರಸಾಧ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಸಾದವುಂಟಾಗಿ ಅದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷಾಖ್ಯ ಫಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಾದಿಯಾದ ಪ್ರಕೃತಿಬಂಧವೂ ಅದಕ್ಕೆ ವಿನಾಶಕವಾದ ಭಗವತ್ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಬಂಧವು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತಾದ್ದರಿಂದ ಬಂಧವು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸುವರು. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಬಂಧವು ಸತ್ಯವಾದರೂ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಲು ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯವಾದ ವಿಷವು ಗರುಡ-ಮಂತ್ರದಿಂದ ಪರಿಹಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ ? ಸತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಹತ್ಯೆಯು ರಾಮಸೇತುವಿನ ದರ್ಶನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ ? ಸರ್ವವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯವೇ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗುವುದಷ್ಟೆ. ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸಾಧ್ಯಸಿದ್ಧಿಯಾಗಲಾರದು. ವಾಕ್ಯವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಿಂದ ಸಾಧನ ಮಾಡಲು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುವ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ, ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಎಂಬ ಸತ್ತಾತ್ರೈವಿಧ್ಯವು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದೆಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡಿದರೆ ಅವರಿಗೆ ಉತ್ತರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶ್ವವು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯು ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ, ಬಾಧ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳಿಂದ ದುಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವವು ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುವರು. ಅಜ್ಞಾನಕಾರ್ಯವಾದ ವಿಶ್ವವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಅವರ ಮತ. ಇಂಥಾ ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯತ್ವ-ವನ್ನು ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಾದ ನಾವು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಹೇತುವಿಗೆ 'ಅನ್ಯತರಾಸಿದ್ಧಿ' ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯವಾದದ್ದೂ ಜ್ಞಾನ-ವಿನಾಶ್ಯವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಹೇತುವು ಅಪ್ರಯೋಜಕವಾಗುತ್ತದೆ.

2) ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯೋಪನ್ಯಾಸ

ವೇದೋಕ್ತ ಫಲವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ವೇದವು ಯುಕ್ತಿ ವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ, ವೇದವಚನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ, ಪುನರುಕ್ತಿಯಿರುವುದರಿಂದ, ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದ ಅಪ್ರಮಾಣ - ಎಂದು ಬೌದ್ಧರು ವಾದಿಸುವರು. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಫಲವಾಗದಿರುವುದು ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ; ಆಪಾತತಃ ಯುಕ್ತಿವಿರೋಧ, ಪರಸ್ಪರವಿರೋಧಗಳು ಕಂಡುಬಂದರೂ ವಸ್ತುತಃ ವಿರೋಧಪರಿಹಾರ ಮಾಡಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಪುನರುಕ್ತಿಯು ತಾತ್ಪರ್ಯ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿಯದೇ ಇದ್ದವರಿಗೆ ಅರ್ಥಹೀನವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಸಿದ್ಧವಾದದ್ದನ್ನೂ ಅಧಿಕವಿವಕ್ಷಾದಿಂದ ಹೇಳುವುದುಂಟು.

ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಮಾಣಕಾರಣವಾದ ದೋಷಗಳು ಬರುವುದು ಪ್ರಯೋಗಮಾಡುವಪುರುಷನಿಂದಾಗಿ, ವೇದಗಳು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ್ದ-ರಿಂದ ಇಂಥಾ ಪುರುಷನಿಮಿತ್ತಕದೋಷಗಳು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಾದಿಗಳ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ-ವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಾದಿ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಪದಾರ್ಥಗಳೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಚಾರ್ವಾಕಮತವು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾದ್ದರಿಂದ ಉಪೇಕ್ಷಣೀಯ-ವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಾದಿಗಳು ಬೌದ್ಧಾದಿಸರ್ವಜ್ಞರ ವಚನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಸರ್ವಜ್ಞರು, ಮೋಸಗಾರರಲ್ಲವೆಂಬುದು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಃ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೋ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ, ಈ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಮೂರನೆಯದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

ವೇದವು ಕ್ರಮ ವಿಶಿಷ್ಟವರ್ಣಸಮೂಹವಾದ್ದರಿಂದ, ವರ್ಣಗಳು ಉಚ್ಚಾರಣೆಯಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಅಪೌರುಷೇಯವಾಗುತ್ತದೆ

ಎಂದರೆ, ವರ್ಣಗಳು ನಿತ್ಯವಾದವು. ಉಚ್ಚಾರಣೆಯಿಂದ ವರ್ಣವ್ಯಂಜಕವಾದ ಧ್ವನಿಯು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ; ವರ್ಣವು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದಗತ ವರ್ಣಗಳ ಕ್ರಮವೂ ಏಕಪ್ರಕಾರವಾಗಿರುವುದು. 'ವಾಚಾವಿರೂಪನಿತ್ಯಯೂ' ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿವೆ.

ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ, ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವಾದಿಗಳು ಸಿದ್ಧವಾದರೂ ವೇದಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಯಜ್ಞಾದಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲೇ ಹೊರತಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲವೆಂಬ ಮೀಮಾಂಸಕರವಾದವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ತನ್ನ ತಂದೆಯನ್ನೇ ಕಾಣದ ಪುರುಷನಿಗೆ 'ಇವನು ನಿನ್ನ ತಂದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಇಷ್ಟಸಾಧನವಾಗುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯದವರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸಲು ವೇದಗಳು ಹೊರಟಿವೆ. ಇಷ್ಟಸಾಧನವೇ ವಾಕ್ಯಪರ್ಯವಸಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಹೊರತಾಗಿ ಕಾರ್ಯಬೋಧನವೇ ಅಲ್ಲ.

3) ಜೀವೇಶ್ವರಭೇದವಾದ

ಜೀವೇಶ್ವರ ಅಭೇದದಲ್ಲೇ ವೇದಗಳಿಗೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುವರು. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ದ್ವಾ ಸುಪರ್ಣಾ' ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಭೇದದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಜೀವೇಶ್ವರಸಿದ್ಧಿಯಾಗದೆ ಅವರ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಜೀವೇಶ್ವರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಆಗಮಗಳು ಭೇದವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದ ಅಭೇದಸಾಧಕ ಅನುಮಾನಗಳಿಗೆ ಉಪಜೀವ್ಯವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ. ಭೇದಸಾಧಕವಾದ 'ದ್ವಾವಿಮೌ ಪುರುಷೌ ಲೋಕೇ', 'ಯಮೇವೈಷ ವೃಣುತೇ', 'ಬ್ರಹ್ಮಣಾ ಸಹ', 'ಋಚಾಂತ್ವಃ ಪೋಷಮಾಸ್ತೇ', 'ಯಥೋದಕಂ ಶುದ್ಧೇ ಶುದ್ಧಂ', 'ಜಗದ್ವ್ಯಾಪಾರ-ವರ್ಜಮ್' ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿ, ಸ್ಮೃತಿ, ಸೂತ್ರಗಳಿರುತ್ತವೆ.

ಏಕಜೀವವಾದ, ಬಹುಜೀವವಾದ, ಭೇದಾಭೇದವಾದಗಳಾವುವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ದ್ವಾ ಸುಪರ್ಣೇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಅಭೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಪ್ರತಿಷೇಧಮಾಡುತ್ತವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯಾಘಾತ ಬರುತ್ತದೆ.

4) ವಿಯದಧಿಕರಣ ನ್ಯಾಯಸುಧಾ

ವಿಯದಾದಿಗಳಿಗೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟೆಂದು ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೆಂದರೆ ಪರಾಧೀನ ವಿಶೇಷಾ-ವಾಪ್ತಿರೂಪವಾದುದು. ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳೂ ಅಭಿಮಾನಿಯ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊರಟಿವೆ. ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟೆಂದೂ, ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳ ವಿರೋಧ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಭೂತಾಕಾಶ, ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶವೆಂಬ ಎರಡನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಮೂರ್ತಸಂಬಂಧ-ರೂಪವಾದ, ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕ್ಷಣಲವಾದಿ ಪ್ರವಾಹಿಜನ್ಮರೂಪವಾದ, ವೇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿರೂಪವಾದ ವಿಶೇಷದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎನಿಸುವುದು. ಅವ್ಯಾಕೃತಾ-ಕಾಶವು ಸಾಕ್ಷಿಗೋಚರವಾದದ್ದು.

5) ಪೃಥಗಧಿಕರಣ ನ್ಯಾಯಸುಧಾ

ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಜೀವ - ಬ್ರಹ್ಮಭೇದವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನಲ್ಲಿರುವ ಈಶ್ವರನ ಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧ; ಏಕೆಂದರೆ ತನ್ನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ತನಗೆ ಇದೆ; ಈಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಜ್ಞಾತನಾದ ಈಶ್ವರನ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿಗಳು ತನ್ನಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದು ತನ್ನ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಜೀವಭೇದವು ನಿಶ್ಚಿತವಾಯಿತು. ಈಶ್ವರನು ಜೀವಾಭಿನ್ನನೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಹೊರಟವರು ಈಶ್ವರಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕು. ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಈಶ್ವರನು ಸಿದ್ಧವಾಗುವಾಗಲೇ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿಗುಣ ವಿಶಿಷ್ಟನಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಪಜ್ಞತ್ವಾದಿನಾ ಅನುಭೂತನಾದ ಜೀವನಿಂದ ಭೇದವೇ ಏರ್ಪಾಡಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈಶ್ವರನು ಜೀವಾಭಿನ್ನ-ನೆಂದು ಸಾಧಿಸುವವರಿಗೆ ಉಪಜೀವ್ಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಅಥವಾ ಉಪಜೀವ್ಯ ಶ್ರುತಿಯ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ. 'ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಮ್' 'ನೇಹ

ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ' ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಮಾಭ್ಯಧಿಕ ಶೂನ್ಯನೆಂದೂ, ಸ್ವಗತಭೇದವರ್ಜಿತನೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ.

6) ಭಕ್ತಿಪಾದೀಯ ಸುಧಾನುವಾದ

ಭಕ್ತಿಗೋಸ್ಕರ ಭಗವನ್ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯೆಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಈ ಪಾದದಲ್ಲಿ - ಚೇತನನು ನಿತ್ಯನು, ಅವನಿಗೆ ತ್ರಿಗುಣಸಂಬಂಧವು ಅನಿತ್ಯವಾದದ್ದು, ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದು, ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಮನಸ್ಸು ಇರುವುದು, ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳು ಸತ್ಯ - ಎಂಬುದೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಅಸದಾಶ್ರಯ, ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿಶೇಷಣ ಇವುಗಳು ದೋಷವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ, ಉಪಮಾನ, ಅಭಾವಾದಿಗಳು ಪೃಥಕ್ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲವೆಂದೂ, ಸಾಕ್ಷಿಗೃಹೀತ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಜೀವೋಪಾಧಿಯು ಅಭ್ಯಂತರ, ಬಾಹ್ಯವೆಂದು ಎರಡು ಬಗೆಯೆಂದೂ, ಅದರಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಂತರ ಉಪಾಧಿಯು ಸ್ವರೂಪ ಪ್ರತಿಭಾಸಹೇತುವೆಂದೂ, ಸ್ವಭಾವವಿಪರೀತಾವಭಾಸ ಹೇತುವಾದ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳು ಬಾಹ್ಯೋಪಾಧಿಯೆಂದೂ ವರ್ಣಿಸಿರುವರು. ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಬಿಂಬ-ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಭಾವವಿರುವುದರಿಂದ ಐಕ್ಯವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿಸಿರುವರು.

7) ಉಪಾಸನಾಪಾದೀಯ ಸುಧಾನುವಾದ

ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವು ಭಗವತ್ಪ್ರಸಾದ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನಗಳು ವಿಷಯವೈರಾಗ್ಯ, ಭಕ್ತಿ, ಉಪಾಸನ ಹಾಗೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಗಳು. ಇವೂ ಸಹ ಸಮಕಕ್ಷ್ಯಗಳಲ್ಲ. ಸಾತ್ತ್ವಿಕ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವರಿಗೆ ಸತ್ಸಂಗವಶಾತ್ ಮೊದಲಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ವೈರಾಗ್ಯಾದಿಗಳಿದ್ದರೂ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳಿಂದ ಅಭಿವೃದ್ಧವಾಗಿ, ಪುನಃ ಮನನಾದಿ-ಗಳಿಂದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಾಗುವುವು. ಕೆಲವರು ಶ್ರವಣವೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂದೂ, ಮನನ-ಧ್ಯಾನಗಳು ಅಂಗ ಭೂತವೆಂದೂ ಹೇಳುವರು, ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಕಾರಣತ್ವವು ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ.

ದ್ವಾ ಸುಪರ್ಣೇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಅಭೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಪ್ರತಿಷೇಧಮಾಡುತ್ತವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯಾಘಾತ ಬರುತ್ತದೆ.

4) ವಿಯದಧಿಕರಣ ನ್ಯಾಯಸುಧಾ

ವಿಯದಾದಿಗಳಿಗೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟೆಂದು ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೆಂದರೆ ಪರಾಧೀನ ವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿರೂಪವಾದುದು. ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳೂ ಅಭಿಮಾನಿಯ ದೇಹೋತ್ಪತ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊರಟಿವೆ. ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟೆಂದೂ, ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳ ವಿರೋಧ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಭೂತಾಕಾಶ, ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶವೆಂಬ ಎರಡನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಮೂರ್ತಸಂಬಂಧರೂಪವಾದ, ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕ್ಷಣಲವಾದಿ ಪ್ರವಾಹಿಜನ್ಮರೂಪವಾದ, ವೇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿರೂಪವಾದ ವಿಶೇಷದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎನಿಸುವುದು. ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶವು ಸಾಕ್ಷಿಗೋಚರವಾದದ್ದು.

5) ಪೃಥಗಧಿಕರಣ ನ್ಯಾಯಸುಧಾ

ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಜೀವ - ಬ್ರಹ್ಮಭೇದವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನಲ್ಲಿರುವ ಈಶ್ವರನ ಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧ; ಏಕೆಂದರೆ ತನ್ನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ತನಗೆ ಇದೆ; ಈಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಜ್ಞಾತನಾದ ಈಶ್ವರನ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿಗಳು ತನ್ನಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದು ತನ್ನ ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಜೀವಭೇದವು ನಿಶ್ಚಿತವಾಯಿತು. ಈಶ್ವರನು ಜೀವಾಭಿನ್ನನೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಹೊರಟವರು ಈಶ್ವರಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕು. ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಈಶ್ವರನು ಸಿದ್ಧವಾಗುವಾಗಲೇ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿಗುಣ ವಿಶಿಷ್ಟನಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಪಜ್ಞತ್ವಾದಿನಾ ಅನುಭೂತನಾದ ಜೀವನಿಂದ ಭೇದವೇ ಏರ್ಪಾಡಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈಶ್ವರನು ಜೀವಾಭಿನ್ನನೆಂದು ಸಾಧಿಸುವವರಿಗೆ ಉಪಜೀವ್ಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಅಥವಾ ಉಪಜೀವ್ಯ ಶ್ರುತಿಯ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ. 'ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಮ್' 'ನೇಹ

ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ' ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಮಾಭ್ಯಧಿಕ ಶೂನ್ಯನೆಂದೂ, ಸ್ವಗತಭೇದವರ್ಜಿತನೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ.

6) ಭಕ್ತಿಪಾದೀಯ ಸುಧಾನುವಾದ

ಭಕ್ತಿಗೋಸ್ಕರ ಭಗವನ್ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯೆಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಈ ಪಾದದಲ್ಲಿ - ಚೇತನನು ನಿತ್ಯನು, ಅವನಿಗೆ ತ್ರಿಗುಣಸಂಬಂಧವು ಅನಿತ್ಯವಾದದ್ದು, ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದು, ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಮನಸ್ಸು ಇರುವುದು, ಸ್ವಾಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳು ಸತ್ಯ - ಎಂಬುದೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಅಸದಾಶ್ರಯ, ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿಶೇಷಣ ಇವುಗಳು ದೋಷವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ, ಉಪಮಾನ, ಅಭಾವಾದಿಗಳು ಪೃಥಕ್ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲವೆಂದೂ, ಸಾಕ್ಷಿಗೃಹೀತ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಜೀವೋಪಾಧಿಯು ಅಭ್ಯಂತರ, ಬಾಹ್ಯವೆಂದು ಎರಡು ಬಗೆಯೆಂದೂ, ಅದರಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಂತರ ಉಪಾಧಿಯು ಸ್ವರೂಪ ಪ್ರತಿಭಾಸಹೇತುವೆಂದೂ, ಸ್ವಭಾವವಿಪರೀತಾವಭಾಸ ಹೇತುವಾದ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳು ಬಾಹ್ಯೋಪಾಧಿಯೆಂದೂ ವರ್ಣಿಸಿರುವರು. ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಬಿಂಬ-ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಭಾವವಿರುವುದರಿಂದ ಐಕ್ಯವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿಸಿರುವರು.

7) ಉಪಾಸನಾಪಾದೀಯ ಸುಧಾನುವಾದ

ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವು ಭಗವತ್ಪ್ರಸಾದ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನಗಳು ವಿಷಯವೈರಾಗ್ಯ, ಭಕ್ತಿ, ಉಪಾಸನ ಹಾಗೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಗಳು. ಇವೂ ಸಹ ಸಮಕಕ್ಷ್ಯಗಳಲ್ಲ. ಸಾತ್ತ್ವಿಕ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವರಿಗೆ ಸತ್ಸಂಗವಶಾತ್ ಮೊದಲಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ವೈರಾಗ್ಯಾದಿಗಳಿದ್ದರೂ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳಿಂದ ಅಭಿವೃದ್ಧವಾಗಿ, ಪುನಃ ಮನನಾದಿ-ಗಳಿಂದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಾಗುವುವು. ಕೆಲವರು ಶ್ರವಣವೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂದೂ, ಮನನ-ಧ್ಯಾನಗಳು ಅಂಗ ಭೂತವೆಂದೂ ಹೇಳುವರು, ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಕಾರಣತ್ವವು ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ.

ಮೋಕ್ಷವು ಆತ್ಯಂತಿಕ ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪರಮಾನಂದಾವಾಪ್ತಿ ರೂಪವಾದುದು. ದುಃಖನಾಶವು ಪ್ರಲಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಆಗಿಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ದುಃಖಾಭಾವರೂಪವಾದುದೇ ಮೋಕ್ಷವಲ್ಲ; ಭಾವರೂಪ ಸುಖವೂ ಉಂಟು. ಭಗವದನುಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ಹೊರತಾಗಿ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನ, ಕರ್ಮಾದಿಗಳಿಂದಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ - ಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯದಿಂದಲೂ ಅಲ್ಲ.

ಸ್ವಾಧಿಕಾನಂದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದು ಮೋಕ್ಷವಿರೋಧಿ.

ಮುಕ್ತರ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವುಂಟು. ಸಾಧನ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಆನಂದತಾರತಮ್ಯವೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಗವದುಪಾಸನೆಯಂತೆ ಪರಿವಾರತ್ವೇನ ಭಗವದ್ಭಕ್ತರ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಷಯಗಳು 3, 4ನೇ ಪಾದಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿವೆ.

8) ಫಲಾಧ್ಯಾಯ ಸುಧಾನುವಾದ

ನಿತ್ಯಶಃ ಕಾರ್ಯವೂ, ಅತಿಮುಖ್ಯವೂ ಆದ ಉಪಾಸನೆಯು ಭಗವಂತನು ಸ್ವಾಮಿ ಎಂಬುವುದು. ಇದು ಭೇದವಿದ್ದರೇ ಕೂಡತಕ್ಕದ್ದು. ಈ ಭೇದವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಲ್ಲ. ಲಿಂಗಭಂಗರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಚತುರ್ಮುಖ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರೊಂದಿಗೆ ಆಗುವುದು. ಸತತೋರ್ಧ್ವಗಮನರೂಪವಾದ ಜೈನಮೋಕ್ಷವೂ, ನಿರ್ವಿಶೇಷಶೂನ್ಯಭಾವರೂಪವಾದ ಬೌದ್ಧಮೋಕ್ಷವೂ ಅಂಗೀಕಾರಾರ್ಹವಲ್ಲ.

ದೇವತೆಗಳು ಗರುಡ-ಶೇಷಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ದೇಹಲಯವನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಕಡೆಗೆ ವಾಣೀದ್ವಾರಾ ಚತುರ್ಮುಖ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರನ್ನು ಹೊಂದಿ, ರಮಾದ್ವಾರಾ ಭಗವಂತನನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಸುಖಿಸುವರು ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಷಯಗಳು ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿವೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸುಧಾ-ಅಣುಸುಧಾವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಸಂಗ್ರಹವಾದ 'ವಾಗ್ವಜ್ರ' ಗ್ರಂಥದ ಸಂಗ್ರಹಾನುವಾದವು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

ವಿಷಯಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ

ಭಾಗ-1 : ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ ಸುಧೋಪನ್ಯಾಸ

ಮೋಕ್ಷವು ಆತ್ಯಂತಿಕ ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪರಮಾನಂದಾವಾಪ್ತಿ ರೂಪವಾದುದು. ದುಃಖನಾಶವು ಪ್ರಲಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಆಗಿಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ದುಃಖಾಭಾವರೂಪವಾದುದೇ ಮೋಕ್ಷವಲ್ಲ; ಭಾವರೂಪ ಸುಖವೂ ಉಂಟು. ಭಗವದನುಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ಹೊರತಾಗಿ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನ, ಕರ್ಮಾದಿಗಳಿಂದಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ - ಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯದಿಂದಲೂ ಅಲ್ಲ.

ಸ್ವಾಧಿಕಾನಂದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದು ಮೋಕ್ಷವಿರೋಧಿ.

ಮುಕ್ತರ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವುಂಟು. ಸಾಧನ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಆನಂದತಾರತಮ್ಯವೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಗವದುಪಾಸನೆಯಂತೆ ಪರಿವಾರತ್ವೇನ ಭಗವದ್ಭಕ್ತರ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಷಯಗಳು 3, 4ನೇ ಪಾದಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿವೆ.

8) ಫಲಾಧ್ಯಾಯ ಸುಧಾನುವಾದ

ನಿತ್ಯಶಃ ಕಾರ್ಯವೂ, ಅತಿಮುಖ್ಯವೂ ಆದ ಉಪಾಸನೆಯು ಭಗವಂತನು ಸ್ವಾಮಿ ಎಂಬುವುದು. ಇದು ಭೇದವಿದ್ದರೇ ಕೂಡತಕ್ಕದ್ದು. ಈ ಭೇದವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಲ್ಲ. ಲಿಂಗಭಂಗರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಚತುರ್ಮುಖ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರೊಂದಿಗೆ ಆಗುವುದು. ಸತತೋರ್ಧ್ವಗಮನರೂಪವಾದ ಜೈನಮೋಕ್ಷವೂ, ನಿರ್ವಿಶೇಷಶೂನ್ಯಭಾವರೂಪವಾದ ಬೌದ್ಧಮೋಕ್ಷವೂ ಅಂಗೀಕಾರಾರ್ಹವಲ್ಲ.

ದೇವತೆಗಳು ಗರುಡ-ಶೇಷಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ದೇಹಲಯವನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಕಡೆಗೆ ವಾಣೀದ್ವಾರಾ ಚತುರ್ಮುಖ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರನ್ನು ಹೊಂದಿ, ರಮಾದ್ವಾರಾ ಭಗವಂತನನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಸುಖಿಸುವರು ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಷಯಗಳು ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿವೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸುಧಾ-ಅಣುಸುಧಾವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಸಂಗ್ರಹವಾದ 'ವಾಗ್ವಜ್ರ' ಗ್ರಂಥದ ಸಂಗ್ರಹಾನುವಾದವು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

ವಿಷಯಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ

ಭಾಗ-1 : ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ ಸುಧೋಪನ್ಯಾಸ

ಭಾಗ-2 : ಶ್ರೀವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯೋಪನ್ಯಾಸ

ವಾಗ್ವಜ್ರ

ಭಾಗ-1 : ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ ಸುಧೋಪನ್ಯಾಸ

श्रीमद्धनुमद्भीममध्वान्तर्गतरामकृष्ण वेदव्यासात्मक
लक्ष्मीहयवदनरङ्गविठ्ठलात्मकगोपीनाथाय नमः

अथ

श्री श्रीपादराजमुनिप्रणीतः

वाग्वज्रः

(श्रीमन्न्यायसुधोपन्यासः)

।। श्री वेदव्यासाय नमः ।।

श्रीमन्न्यायसुधाग्रन्थात् क्रियते त्वर्थसङ्ग्रहः ।
वाग्वज्राख्यं महाग्रन्थं निर्मातुं तर्कसङ्ग्रहम् ।।

।। श्रीः ।।

श्री गुरुभ्यो नमः

हरिः ॐ

।। अथ वाग्वज्रव्याख्यानम् आरभ्यते ।।

अशेषगुणसम्पूर्णं सर्वदोषविवर्जितम् ।
वेदवेद्यं मुक्तगम्यं गोपीनाथं भजेऽनिशम् ।। १ ।।

श्रीमद्विष्णुपदासक्त आशामुखविकासकः ।
आनन्दतीर्थतरणिः भासतां नो हृदम्बरे ।। २ ।।

आनन्दतीर्थसच्छिष्यं सहस्राननसम्मितम् ।
पद्मनाभमुनिं वन्दे पद्मनाभमनः प्रियम् ।। ३ ।।

अनुव्याख्याननलिने चञ्चरीकायितं सदा ।
सेवेऽहं जयतीर्थालिं ज्ञानाख्यमधुसिद्धये ।। ४ ।।

श्रीपादराजसंसेव्यं श्रीरङ्गपुरवासिनम् ।
स्वर्णवर्णमुनिं वन्दे सुवर्णचयसिद्धये ।। ५ ।।

सुवाग्वज्रधरं नित्यं भक्ताभीष्ट प्रवर्षकम् ।
श्रीपादाराजदेवेन्द्रमाश्रये शमवाप्तये ।। ६ ।।

मद्गुरून् तद्गुरून्नत्वा प्रीत्यै माधवमध्वयोः ।
वाग्वज्रभाषाव्याख्यानं करिष्यामि यथामतिः ।। ७ ।।

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರು 'ವಾಗ್ವಜ್ರ'ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸುವವರಾಗಿ, ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕಾರಪ್ರಯೋಗರೂಪವಾದ ಮಂಗಳಾಚರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಚಿಕೀರ್ಷಿತ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ವಾಗ್ವಜ್ರವೆಂಬ ಮಹಾಗ್ರಂಥವು ಯುಕ್ತಿಗಳ ಸಂಗ್ರಹರೂಪವಾದದ್ದು; ಇಂಥಾ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಲು ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾಗ್ರಂಥದಿಂದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

।। हरिः ॐ ।। विवक्षितार्थतत्वज्ञानं करणपाटवं विवक्षा चेति त्रयं वक्त्रानुकूल्यं नाम । तत्वज्ञानयोग्यता वक्त्रुप्रीतिविषयता चेति द्वयं श्रोतुः । श्रोतृप्रयोजनोद्देशः प्रसङ्गस्य ।।

ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದ

ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣತಮವೆಂಬುದನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಆಪ್ತವಾಕ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣ-ವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ, ಆಪ್ತವಾಕ್ಯವು ಯಾವುದೆಂದರೆ ಯಾವ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ವಕ್ತ್ರಾನುಕೂಲ್ಯ ಶ್ರೋತ್ರಾನುಕೂಲ್ಯ, ಪ್ರಸಂಗಾನುಕೂಲ್ಯ ಎಂಬ ಮೂರು ಅನುಕೂಲತೆಗಳು ಉಂಟೋ ಅಂಥಹ ವಾಕ್ಯ. ವಕ್ತ್ರಾನುಕೂಲ್ಯವೆಂದರೆ, ಹೇಳತಕ್ಕ ಪುರುಷನಿಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾದ ವಿಷಯದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವಿರಬೇಕು; ವಾಗಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪಟುವಾಗಿರಬೇಕು, ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯು ಇರಬೇಕು. ಶ್ರೋತ್ರಾನುಕೂಲ್ಯವೆಂದರೆ ಶ್ರೋತೃವು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯ-ನಾಗಿರಬೇಕು, ಹಾಗೂ ವಕ್ತೃವಿಗೆ ಶ್ರೋತೃವು ಪ್ರೀತಿವಿಷಯನಾಗಿರಬೇಕು. ಪ್ರಸಂಗಾನುಕೂಲ್ಯವೆಂದರೆ ಶ್ರೋತೃಗಳ ಪ್ರಯೋಜನೋದ್ದೇಶವಿರಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ, ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಕರ್ತೃವು ಭಗವಾನ್ ಬಾದರಾಯಣ-ರಾದ್ದರಿಂದ ವಕ್ತ್ರಾನುಕೂಲ್ಯವೂ, ಶ್ರೋತೃಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳಾದ್ದರಿಂದ

ಶ್ರೋತ್ರಾನುಕೂಲ್ಯವೂ, ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನೋದ್ದೇಶದಿಂದ ಹೊರಟಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಸಂಗಾನುಕೂಲ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತ್ವವೂ, ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಕೂಡುತ್ತದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯು ಹೀಗಿರಲಾಗಿ, ಮಧ್ಯೆ ಬರುವ ಕೆಲವೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೂ, ಅದರ ಸಮಾಧಾನವನ್ನೂ ತಿಳಿಯೋಣ.

एतच्छास्त्रं प्रमाणम् अनुकूलवक्त्रादिमत्त्वात् भारतादिवत् । आप्तवाक्यत्वम् उपाधिरिति चेत् ।

ಶಂಕಾ :

'ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣ, ಅನುಕೂಲವಾದ ವಕ್ತ್ರಾದಿಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ, ಭಾರತಾದಿಗಳಂತೆ' ಎಂದು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರೆ, ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತ್ವ ಎಂಬುದು ಉಪಾಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಶಂಕಾಬರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕವಾದದ್ದು ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತ್ವವೇ ಹೊರತಾಗಿ ವಕ್ತ್ರಾನುಕೂಲ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲ. **ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಆಪ್ತವಾಕ್ಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.**

न । प्रत्यक्षादौ सत्यपि प्रामाण्ये नास्त्याप्तवाक्यतेति साध्याव्यापकत्वान्नायमुपाधिः । स्यात्, साधनावच्छिन्ने पौरुषेयवाक्यत्वावच्छिन्ने वा साध्ये उपाधित्वोपपत्तेरिति चेत् ।

ಸಮಾಧಾನ :

ಆಗ ನಾವು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಅವು ಆಪ್ತವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತ್ವವು ವ್ಯಾಪಕವಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಪುನಃ ಶಂಕಾ :

ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ, ಶಂಕಾಮಾಡುವವರು ಪುನಃ ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತ್ವವು ಇದೆ ಎಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಲ್ಲದೆ

ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿ ಅನುಕೂಲವಾದ ವಕ್ತ್ರಾದಿಗಳು ಇದ್ದು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ-ವಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತ್ವವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಎಲ್ಲಿ ಪೌರುಷೇಯ ವಾಕ್ಯತ್ವವಿದ್ದು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತ್ವವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಇಂಥಾ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತ್ವವು ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರ-ದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದು ನಮ್ಮ ಶಂಕೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

न अभिप्रायानवगमात् । न हि वयं वक्त्राद्यानुकूल्येन शास्त्रप्रामाण्यं साधयितुमुद्यताः । किन्तु विमतमाप्तवाक्यम् अनुकूलवक्त्रादिमत्वात् सम्प्रतिपन्नवत् । विमतं मीमांसशास्त्रं प्रमाणम् आप्तवाक्यत्वात् सम्प्रतिपन्नवत् ।

ಸಮಾಧಾನ :

ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ನಾವು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬೇಕು. ಅನುಕೂಲವಕ್ತ್ರಾದಿಮತ್ತ್ವ-ದಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ನಿಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಿಲ್ಲ. ನಾವು ಅನುಕೂಲವಕ್ತ್ರಾದಿಮತ್ತ್ವದಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರ-ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಹೊರಟಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ '**ಮೀಮಾಂಸಾ-ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅನುಕೂಲವಾದ ವಕ್ತ್ರಾದಿಗಳು ಉಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯವಾಗಿದೆ. ಭಾರತಾದಿಗಳಂತೆ**' ಎಂದು ಅನುಕೂಲವಕ್ತ್ರಾದಿಮತ್ತ್ವದಿಂದ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಂತರ 'ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಆಪ್ತವಾಕ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣ, ಭಾರತಾದಿಗಳಂತೆ' ಎಂದು ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತ್ವದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನೀವು ಮಾಡುವ ಉಪಾಧಿಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ननु कोऽयमाप्तो नाम । यथादृष्टार्थवादीति चेन्न भ्रान्तिदृष्टार्थवादिन्यपि प्रसङ्गात् । प्रमाणेन यथा दृष्टार्थवादीति चेन्न प्रमादादन्यथाकथकेऽपि प्रसङ्गात् । प्रमाणेन यथा दृष्ट तथा वादीति चेन्न एकदेशे तथावादित्वेऽप्यंशांतरेऽन्यथाभूतवादिन्यपि प्रसङ्गात् । यावत्प्रमाणदृष्टं तावतो वक्तेति चेन्न प्रायेणातथाभूतत्वादेव पुरुषाणां तदव्याप्तेः । न हि केनापि यावत्प्रमाणप्रमितं तावदभिधीयते ।

यावत्प्रमाणदृष्टं तावत एव वक्तेति चेन्न । अज्ञातसन्दिग्धानुवाद-वाक्यप्रयोक्तुः अनाप्तत्वप्रसङ्गात् । निर्दोषः आप्तः इति चेन्न आप्तानामपि कदाचिद्रागादिदोषसम्भवात् । यत्र विषये निर्दोषस्तत्राप्तः इति चेत् । यत्तच्छब्दयोर्विशेषविषयत्वेन असाधारण्यादव्याप्तेरिति । मैवम् । विवक्षितार्थतत्त्वज्ञानम् अविप्रलिप्सा विवक्षा करणपाटवं चेति आप्तिः तद्वानाप्तः इत्यङ्गीकारात् । आप्तत्वाभिमतेऽपि कदाचिदिदं नास्तीति चेन्माभूत्तदासावनाप्त इत्यङ्गीकारात् । कालादिभेदेना-विरोधात् । एवं सति यो यत्रैवं भूतः स तत्राप्त इत्युक्तं स्यादिति चेत् अस्तु को दोषः यत्तच्छब्दार्थयोरननुगमः इति चेत् । कोऽयमननुगमो नाम । किं सार्वत्रिकव्यवहारानौपयिकत्वम् उतैकस्यानेकवृत्ति-त्वाभावः । नाद्यः । यो यस्य सुतः स तदीयं धनमाहरतीत्यादौ सार्वत्रिकव्यवहारहेतुतोपलम्भात् । न द्वितीयः । अदोषत्वात् । यथा चाननुगतस्यापि नाव्याप्तः सार्वत्रिकव्यवहारहेतुता च तथा सामान्यपरीक्षायां प्रतिपादिता । एतेन निर्दोषः प्रमितस्यैव वक्तेति लक्षणद्वयमपि समाहितम् । अतो वक्त्राद्यनुकूल्यवत्ताया आप्तवाक्य-तया सुस्थः प्रतिबन्धः । आप्तिमूलवाक्यम् आप्तवाक्यम् इति विवक्षा ।

ಆಪ್ತಿಮೂಲತ್ವವರ್ಣನೆ ಶಂಕಾ

ಆಪ್ತರೆಂದರೆ ಯಾರು? ಎಂದು ಮುಂದಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹೇಗೆ ಕಂಡಿದ್ದಾನೋ ಹಾಗೇ ಹೇಳುವವನು ಆಪ್ತನೆಂದರೆ, ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡ ಪುರುಷನು ತಾನು ಕಂಡಂತೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅವನೂ ಆಪ್ತನಾಗ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಹೇಗೆ ಕಂಡಿದ್ದಾನೋ ಹಾಗೇ ಹೇಳುವವನು ಆಪ್ತನೆಂದರೆ, ಪ್ರಮಾದವಶಾತ್ ಬೇರೆಯ ರೀತಿ ಹೇಳಿದವನೂ ಸಹ ಪ್ರಮಾದವಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಯಥಾದೃಷ್ಟಾರ್ಥವಾದಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಅವನೂ ಆಪ್ತ-ನಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಕಂಡದ್ದನ್ನು ಕಂಡಂತೆಯೇ ಹೇಳುವವನು ಆಪ್ತನೆಂದರೆ, ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೂ ಅಂಶಾಂತರದಲ್ಲಿ

ಅನ್ಯಥಾವಾದಿಯೂ ಸಹ ಆಪ್ತನಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಎಷ್ಟು ಕಂಡಿದೆಯೋ ಅಷ್ಟನ್ನೂ ಹೇಳುವವನು ಆಪ್ತನೆಂದರೆ, ಪ್ರಾಯಃ ಯಾರೂ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಕಂಡಷ್ಟೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಎಷ್ಟು ಕಂಡಿದೆಯೋ ಅಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುವವನು ಎಂದರೆ, ಅಜ್ಞಾತವಾದ, ಸಂದಿಗ್ಧವಾದ, ಅನುವಾದ-ರೂಪವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವವನೂ ಅನಾಪ್ತನಾಗ-ಬೇಕಾದೀತು. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ವಾಕ್ಯಗಳ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ನಿರ್ದೋಷನು ಆಪ್ತನೆಂದರೆ, ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಆತನು ಆಪ್ತರೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ರಾಗಾದಿದೋಷವುಳ್ಳವರಾಗಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೋಷನೋ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಪ್ತನು ಎಂದರೆ, ಯತ್, ತತ್, ಶಬ್ದಗಳು (ಯಾವುದೋ, ಅದು ಈ ಶಬ್ದಗಳು) ವಿಶೇಷ ವಿಷಯಕವಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಇಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಪ್ತನು ಯಾರೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ,

ಸಮಾಧಾನ :

ಹಾಗಲ್ಲ ವಿವಕ್ಷಿತಾರ್ಥ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ, ಮೋಸಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಿಲ್ಲ-ದಿರುವುದು, ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ, ಕರಣಪಾಟವ ಇವುಗಳೇ ಆಪ್ತಿಯೆನಿಸು-ತ್ತದೆ. ಇಂಥಾ ಆಪ್ತಿಯುಳ್ಳವನು ಆಪ್ತನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆಪ್ತನೆಂದು ಅಭಿಮತನಾದವನಲ್ಲಿಯೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಇಂಥಾ ಆಪ್ತಿಯು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬಹುದೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಲಿ; ಆಗ ಅವನು ಅನಾಪ್ತನೆಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ಕಾಲಭೇದದಿಂದ ಅಥವಾ ವಿಷಯಭೇದದಿಂದ ಒಬ್ಬನೇ ಆಪ್ತನೂ, ಅನಾಪ್ತನೂ ಆಗಬಹುದು. ಯಾವ ನಿಷೇಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ, ಯಾರು ಯಾವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇಂಥಾ ಆಪ್ತಿವುಳ್ಳವನೋ ಅವನು ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಪ್ತನೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ಆಗಲಿ, ಏನು ದೋಷ? ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಯತ್ ತತ್ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥಗಳಿಗೆ (ಎಂದರೆ ಯಾವನು, ಅವನು ಯಾವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೋ, ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಂಬುವುಗಳಿಗೆ) ಅನನುಗಮ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ

ಅನನುಗಮ ಎಂದರೇನು? ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಪಯುಕ್ತ-ವಾಗುವುದೇ ಅನನುಗಮವೆಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾರು ಯಾರ ಮಗನೋ ಅವನು ಅವನ ಧನವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ - ಇತ್ಯಾದಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಯತ್ತಚ್ಛಬ್ದಗಳಿಂದ ಮಾಡುವುದು ಕಂಡು-ಬಂದಿದೆ. ಒಂದೇ ಧರ್ಮವು ಅನೇಕ ಕಡೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಅನನುಗಮ-ವೆಂದರೆ ಅದು ದೋಷವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವ್ಯಾಪ್ತಿಯೆಂಬ ದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಎಂದರೆ, ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆ ಅವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ವೆಂಬುದನ್ನೂ, ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ವೈಶೇಷಿಕ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುವಾಗ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟು ಪ್ರಬಂಧದಿಂದ ನಿರ್ದೋಷನು ಆಪ್ತ ಪ್ರಮಿತ-ವಾದದ್ದನ್ನೇ ಹೇಳುವವನು, ಆಪ್ತ ಎಂಬ ಎರಡು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ-ದಂತಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಕ್ತ್ರಾದಿ ಆನುಕೂಲ್ಯವಿದ್ದಾಗ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಆಪ್ತಿಯ ನಾಲ್ಕು ಅಂಶಗಳೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತ್ವವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಕ್ತ್ರಾದಿ ಆನುಕೂಲ್ಯವತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ನಿಶ್ಚಿತವಾಯಿತು. ಆಪ್ತವಾಕ್ಯವೆಂದರೆ ಆಪ್ತಿಮೂಲಕವಾಕ್ಯವೆಂದು ನಮ್ಮ ವಿವಕ್ಷೆಯು.

अबोधकं विपरीतबोधकं वा वाक्यमप्रमाणमित्युच्यते । तत्राबोधकं वक्तुरपटुकरणतया भवति । विपरीतबोधकं च विपरीतज्ञानादिना ।

ಅಬೋಧಕವಾದ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಹುಟ್ಟಿಸದ ವಾಕ್ಯವು ಅಪ್ರಮಾಣ. ಅದರಂತೆ ವಿಪರೀತ ಬೋಧಕವಾದ ಎಂದರೆ ಅನ್ಯಥಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ವಾಕ್ಯವು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕರಣಪಾಟವ-ವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅಬೋಧಕತ್ವವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವಿಪರೀತಬೋಧಕತ್ವವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆಪ್ತಿಮೂಲ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ದೋಷಗಳು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತ್ವಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೂ ಸಹ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸುಸ್ಥವಾಯಿತು.

यद्यव्यापकस्य व्यापकं तत्तस्याव्यापकमिति न सम्भवति ।

ಈ ವಾದದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಶಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಅನುಕೂಲವಕ್ತ್ರಾದಿಮತ್ತ್ವದಿಂದ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ, ಅದರಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದೆ. ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತ್ವವು ಅನುಕೂಲವಕ್ತ್ರಾದಿ-ಮತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಅನುಕೂಲವಕ್ತ್ರಾದಿಮತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರಲೇ-ಬೇಕು. ಯಾವುದು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದುದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರಲೇಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪರಂಪರಾ-ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಏಕೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದರೆ, ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಈ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅಂತತಃ ಆಶ್ರಯಿಸಲೇಬೇಕೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಆಶ್ರಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನ್ಯಾಯಸುಧಾದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಪರಂಪರೆ-ಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಲಾಗಿದೆ.

ननु साध्यसाधनयोराप्त्यैकदेशानुप्रवेशात् साध्याविशिष्ट्यं चेति चेन्न तथापि विशिष्ट भेदेनादोषत्वात् । यो धूमवान् असावग्निमानिति व्याप्यव्यापकभावोऽपि न स्यात् । विशेषांशस्योभयत्रानुप्रवेशात् । कृतकत्वानित्यत्वयोः सत्वानुप्रवेशेऽपि परैर्व्याप्यव्यापकभाव-स्याङ्गीकृतत्वाच्च ।

ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತಾ ಶಂಕಾ

ಈ ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿದ ಸಾಧನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅನುಕೂಲವಕ್ತ್ರಾದಿಮತ್ತ್ವದಿಂದ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತ್ವದಲ್ಲಿ ಆಪ್ತಿಯು ಸೇರಿದೆ; ಆಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತಾರ್ಥತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಾದಿ ನಾಲ್ಕು ಅಂಶ-ಗಳು ಸೇರಿವೆ. ಸಾಧನವಾದ ಅನುಕೂಲವಕ್ತ್ರಾದಿಮತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಅವಿಪ್ರಲಿಪ್ಸಾ ಹೊರತಾದ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿವೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಧ್ಯಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಆಪ್ತಿ ಹಾಗೂ ಆಪ್ತಿಯ ಏಕದೇಶದ ಪ್ರವೇಶವಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯಸಾಧನಗಳಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲವಾಗಿ 'ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತಾ' ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ,

ಸಮಾಧಾನ :

ಹಾಗಲ್ಲ. ಸಾಧ್ಯಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಏಕದೇಶ ಪ್ರವೇಶವಿದ್ದರೂ, ನಾಲ್ಕು ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ವಕ್ತೃವು ಸಾಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ, ಮೂರು ಧರ್ಮ-ಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟನಾದ ವಕ್ತೃವು ಸಾಧನದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದರಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟಗಳಿಗೆ ಭೇದವು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ಯಾವುದು ಧೂಮವುಳ್ಳದ್ದೋ ಅದು ಅಗ್ನಿಯುಳ್ಳದ್ದು' ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಧೂಮವುಳ್ಳ ಹಾಗೂ ಅಗ್ನಿವುಳ್ಳ ಅಡುಗೆಮನೆಯೇ ಮೊದಲಾದ ವಿಶೇಷ್ಯವು ಒಂದೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಪ್ಯವ್ಯಾಪಕ ಭಾವವನ್ನು ಹೇಳಲಾರದಾಗೀತು. ಪರಕೀಯರೂ ಸಹ 'ಯತ್ರ ಕೃತಕತ್ವಂ ತತ್ರ ಅನಿತ್ಯತ್ವಮ್' ಎಂಬವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕೃತಕತ್ವ ಅನಿತ್ಯತ್ವ ಎಂಬ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ತಾ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಕೃತಕತ್ವ-ವೆಂದರೆ ಮೊದಲು ಇಲ್ಲದ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣಾಧೀನವಾಗಿ ಸತ್ತಾ ಬರತಕ್ಕದ್ದು; ಅನಿತ್ಯತ್ವ ಎಂದರೆ ಮೊದಲು ಇದ್ದ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸತ್ತಾ ಹೋಗ-ತಕ್ಕದ್ದು. ಹೀಗೆ ಸತ್ತಾ ಎಂಬುದು ಎರಡೂ ಕಡೆ ಪ್ರವಿಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೂ, ಕೃತಕತ್ವ ಹಾಗೂ ಅನಿತ್ಯತ್ವ ಎಂಬ ಸಾಧ್ಯಸಾಧನಗಳಿಗೆ ಅವಿಶಿಷ್ಟತ್ವವು ಬರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಪರಕೀಯರು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ; ವಾಪ್ಯವ್ಯಾಪಕಭಾವವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ.

यदा तु निर्दोषः प्रमितस्यैव वक्ता आप्तः इत्याश्रितं तदा साध्याविशिष्टतायाः शङ्कैव नास्ति ।।

ಆಪ್ತನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿವಕ್ಷಿತಾರ್ಥ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಾದಿಗಳುಳ್ಳವನು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕಥಂಚಿತ್ ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಶಂಕೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ 'ನಿರ್ದೋಷ, ಪ್ರಮಿತವಾದದ್ದನ್ನೇ ಹೇಳುವವನು' ಎಂದು ಆಪ್ತನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ, ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಶಂಕೆಯೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

जैमिनिः तत्प्रामाण्यं बादरायणस्यानपेक्षत्वात् ।

ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ಎಂದು ಬಾದರಾಯಣರ ಮತ. ಎಂದರೆ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿದರೆ, ಅದು ಹೇಗೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಕೊಡ ಬೇಕಾದೀತು. ಹೀಗೆಯೇ ಮುಂದುವರಿದರೆ ಅನವಸ್ಥಾ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಜೈಮಿನಿ ಋಷಿಗಳೂ ಸಹ 'ಔತ್ಪತ್ತಿಕಸ್ತು ಶಬ್ದಸ್ಯಾರ್ಥೇನ ಸಂಬಂಧಸ್ತಸ್ಯ ಜ್ಞಾನಮುಪದೇಶೋಽವ್ಯತಿರೇಕಶ್ಚಾರ್ಥೇಽನುಪಲಬ್ಧೇ ತತ್ಪ್ರಮಾಣ್ಯಂ ಬಾದರಾಯಣಸ್ಯಾನಪೇಕ್ಷತ್ವಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತ್ವಾದಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೇಕೆ ಮಾಡಿದರೆಂದರೆ, ಈ ಪ್ರಯತ್ನವು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಸಮರ್ಥನೆಗೋಸ್ಕರವಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಶಂಕೆಯ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

मीमांसाशास्त्रस्य विजातीयसंवादो युक्तिसंवादः । सजातीयसंवादस्तु श्रुतिसंवादः । श्रुत्यर्थनिर्णायकग्रंथस्यैव मीमांसात्वात् । मीमांसाया युक्त्यनुसंधानात्मकत्वाच्च । यच्छ्रुतिसंवादि तत्प्रमाणम् । यथा मन्वादि वाक्यम् । श्रुतिसंवादि चेदं शास्त्रम् । तदर्थविचारपरत्वात् । विसंवादे तदनुपपत्तेः । यच्च युक्तिसंवादि तत्प्रमाणम् । यथा धूमवन्तं पर्वतमुद्दिश्य पर्वतोऽयमग्निमानित्युक्तं वाक्यम् । युक्तिसंवादिचेदं मीमांसारूपत्वात् ।

ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತಿಮೂಲತ್ವವರ್ಣನೆ

ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಜಾತೀಯಸಂವಾದವೂ, ಸಜಾತೀಯಸಂವಾದವೂ ಸಹ ಇದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತ್ವರೂಪ ಪ್ರಮಾಣದ ಸಂವಾದವು ವಿಜಾತೀಯಸಂವಾದ. ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತಿರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಂವಾದವು ಸಜಾತೀಯಸಂವಾದ. ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತಿಗಳು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಸಮಾನಾರ್ಥ ವಿಷಯಕವಾದ್ದರಿಂದ ಸಜಾತೀಯಸಂವಾದವಾಗಿವೆ. ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತಿಗಳು

ಸಜಾತೀಯಗಳು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಗ್ರಂಥವೇ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಮೀಮಾಂಸೆ ಎಂದರೆ ವಿಚಾರ, ಅದು ಯುಕ್ತ್ಯನುಸಂಧಾನರೂಪವಾದದ್ದು. ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತಿಸಂವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ-ವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಕ್ರಮ ಹೀಗಿದೆ. ಯಾವುದು ಶ್ರುತಿಸಂವಾದಿಯೋ ಅದು ಪ್ರಮಾಣ, ಮನ್ವಾದಿಗಳ ವಾಕ್ಯದಂತೆ. ಈ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಶ್ರುತಿ-ಸಂವಾದಿಯಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಶ್ರುತಿವಿಚಾರಪರವಾದದ್ದು. ಸಂವಾದಿ-ಯಾಗಿರದಿದ್ದರೆ ಶ್ರುತಿವಿಚಾರಪರತ್ವವೇ ಕೂಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. (ಆದ್ದರಿಂದ ಮೀಮಾಂಸಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣ). ಯಾವುದು ಯುಕ್ತಿಸಂವಾದಿಯೋ ಅದು ಪ್ರಮಾಣ. ಧೂಮವುಳ್ಳ ಪರ್ವತವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ, ಈ ಪರ್ವತವು ಅಗ್ನಿವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯದಂತೆ. ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಯುಕ್ತ್ಯನುಸಂಧಾನಾ ತ್ಮಕವಾದ್ದರಿಂದ ಯುಕ್ತಿಸಂವಾದಿಯಾಗಿದೆ. (ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ).

शारीरकमीमांसेति प्रसिद्धिः अस्याः । शारीरकः परमात्मैव । यथोक्तम् । शारीरौ तावुभौ ज्ञेयौ जीवश्च परमस्तथेति । तस्य पूर्ण-गुणत्वमीमांसैव शारीरकमीमांसा ।।

'ಶಾರೀರಕ ಮೀಮಾಂಸಾ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಿದೆ. ಶಾರೀರಕನೆಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಹೊರತಾಗಿ ಜೀವನಲ್ಲ. ಗೀತಾಭಾಷ್ಯ ಸಪ್ತಮಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿದ ವಾಕ್ಯದಂತೆ ಜೀವ, ಪರಮಾತ್ಮ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಶಾರೀರ ಎಂಬ ಹೆಸರಿದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನೇ ಮಾಡಿರತಕ್ಕದ್ದು. ಪರಮಾತ್ಮನ ಪೂರ್ಣಗುಣತ್ವ ವಿಚಾರವೇ ಶಾರೀರಕ ಮೀಮಾಂಸಾ.

ननु प्रमाणैकत्वानेकत्वयोः प्रमेयतादवस्थ्यात् कथमेतत् । इत्थम् । न हि प्रमाणमात्रं निःशङ्कप्रवृत्तावुपयुज्यते । किं नाम प्रमाणतया प्रमितमेव । तच्च यावद्यावदधिकं प्रमीयते तत्तदनुसारिणीमविशंकां क्षिप्रप्रवृत्तिं प्रसूत इत्यनुभवसिद्धम् । ततः प्रमाणमेव स्वकार्या-तिशयवशेन अतिशयवदुच्छते । एवं विषयप्रयोजनातिशयवशेना-प्यतिशयो द्रष्टव्यः ।।

ಪ್ರಮಾಣತಮತ್ವವರ್ಣನೆ

ಆಪ್ತಿಮೂಲತ್ವೇನ, ಶ್ರುತಿಮೂಲತ್ವೇನ, ಯುಕ್ತಿಮೂಲತ್ವೇನ ಎಂಬ ತ್ರಿವಿಧವಾದ ಮಹಾಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಇರುವುದೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹೀಗಿದೆ. ಪ್ರಮಾಣವು ಒಂದಾಗಿರಲಿ, ಅನೇಕವಾಗಿರಲಿ ಪ್ರಮೇಯವಂತೂ ಬದಲಾಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಹಾಗೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ತ್ರಿವಿಧಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಇದೆ, ಮಹಾಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಇದೆ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಪ್ರಮಾಣಮಾತ್ರವು ನಿಶ್ಶಂಕಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರಮಾಣತ್ವೇನ ಪ್ರಮಿತವಾದರೆ ನಿಶ್ಶಂಕಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುವುದು. ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೋ ಅದಕ್ಕದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಶಂಕಾರಹಿತವಾದ ಶೀಘ್ರಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ; ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವೇ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತಿಶಯವಿರುವುದರಿಂದ ಅತಿಶಯವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಕರ್ಮದೇವತಾದಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಸರ್ವದೋಷರಹಿತ ಸರ್ವಕಲ್ಯಾಣಗುಣವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮಾಖ್ಯವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದರಿಂದಲೂ, ಅನಲ್ಪವಾದ, ಸ್ಥಿರವಾದ ಮೋಕ್ಷಾಖ್ಯ ಪ್ರಯೋಜನವಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಈ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಅತಿಶಯವುಂಟೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

सङ्क्षेपविस्तराभ्यां तु कथयन्ति मनीषिणः ।
बहुवारस्मृतेस्तस्य फलबाहुल्यकारणात् ।। इति ।।

ಎರಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆ

ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯ, ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೆಂಬ ಎರಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಒಂದೇ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೇಳಬಹುದಿತ್ತು. ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳು ಏಕೆ ಬೇಕಿದ್ದವು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ, ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ

ವಿಸ್ತಾರಗಳಿಂದ ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದು ಕೇಳುವವರಿಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸುಲಭವೂ, ಫಲಬಾಹುಲ್ಯರೂಪವಾದ ಪ್ರಯೋಜನವುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿಯೂ, ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿಯೂ ಹೇಳು-ತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಿಸ್ತರಾಭ್ಯಾಂತು ಎಂಬ ಏಕಾದಶಸ್ಕಂಧ ಭಾಗವತತಾತ್ಪರ್ಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾದ ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ.

ॐकारश्चाथशब्दश्च द्वावेतौ ब्रह्मणः पुरा ।
कण्ठं भित्वा विनिर्यातौ तस्मान्माङ्गलिकावुभौ ।। इति ।

ಸೂತ್ರಕಾರರ ಮಂಗಳಾಚರಣೆ

ಸೂತ್ರಕಾರರು ಗ್ರಂಥಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಂಗಲಾಚರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ-ಲ್ಲವೇ? ಅಥವಾ ಮಾಡಿದ್ದರೂ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಲ್ಲವೆ? ಎಂಬ ಶಂಕೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಓಂಕಾರವನ್ನೂ, ಅಥ ಶಬ್ದವನ್ನೂ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವೆರಡೂ ಮಂಗಲವೇ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿ ಉಳ್ಳವು. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ನ್ಯಾಯಸುಧಾದಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾದ ಪ್ರಮಾಣವು ಹೀಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಿದೆ. 'ಓಂಕಾರ ಹಾಗೂ ಅಥಶಬ್ದಗಳು ಪ್ರಥಮತಃ ಪರಬ್ರಹ್ಮನ ಕಂಠದಿಂದ ಹೊರಟು ಬಂದವು; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಮಾಂಗಲಿಕವಾಗಿವೆ'.

शास्त्रे प्रवृत्तौ प्रयोजनादिनिश्चयो, निश्चिते प्रयोजनादौ शास्त्रे प्रवृत्तिरित्यन्योन्याश्रयः । इति चेत् । उच्यते । त्रिविधा हि पुंसां चित्तवृत्तिः । ज्ञानमिच्छा प्रयत्नश्चेति । तत्र साधनगोचराविच्छा-प्रयत्नौ प्रवृत्तिरित्युच्यते । सा च न स्वरससिद्धा । न हि कश्चित् क्षुत्प्रहाणादिकमननुसंधाय भोक्तुमिच्छति प्रयतते वा । न च तथा अनुभवः फलेच्छा वा प्रयोजनानुसंधाने प्रवर्तते । निष्प्रयोजन-स्योपेक्षणीयस्यापि अनुभूयमानत्वात् । न च स्वर्गादिफलाकाङ्क्षा-रहितेन यागादिकं तत्साधनतया नानुभूयते । नापि सुखं प्रयोजनांतररहितमिति नेष्यते । किंतु फलगोचरेच्छानुभवश्च

स्वरससिद्धः । **तस्माद्यो यत्र प्रवर्तनीयः स तत्प्रयोजनादिकं दर्शयित्वैवेति सार्थकं प्रयोजनाद्यभिधानम्** ।।

ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶಂಕಾ

ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ? ಎನ್ನುವುದು ಮುಂದಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯವಾದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಶಾಸ್ತ್ರಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ನಿಶ್ಚಯಬರಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಎಂದು ಶಂಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಸಮಾಧಾನ :

ಆದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಪುರುಷರ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯು ಮೂರು ವಿಧ - ಜ್ಞಾನ, ಇಚ್ಛೆ, ಪ್ರಯತ್ನ ಎಂಬುದಾಗಿ. ಇಚ್ಛೆಯೂ ಎರಡು ವಿಧ; ಸಾಧನಗೋಚರೇಚ್ಛಾ, ಫಲಗೋಚರೇಚ್ಛಾ ಎಂಬುದಾಗಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಧನಗೋಚರೇಚ್ಛೆಯೂ, ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು **ಸ್ವರಸಸಿದ್ಧವಲ್ಲ**. ಎಂದರೆ ಪ್ರಯೋಜನಾನುಸಂಧಾನ ನಿರಪೇಕ್ಷವಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಯಾರೂ ಸಹ ಹೊಟ್ಟೆ ಹಸಿವು ಪರಿಹಾರ-ವಾಗುವುದು ಭೋಜನದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ (ತಿಳಿಯದೆ) ಭೋಜನ ಮಾಡಲು ಇಚ್ಛಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ; ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಫಲಗೋಚರೇಚ್ಛಾಗಳು ಪ್ರಯೋಜನಾನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ನಿಷ್ಪ್ರ-ಯೋಜನವಾದ್ದರಿಂದ ಉಪೇಕ್ಷೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಅನುಭವವು (ಜ್ಞಾನವು) ಬಂದು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಉದಾ.: ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗಾಪೇಕ್ಷೆ-ಯಿಲ್ಲ; ಹಾಗಿದ್ದರೂ 'ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮಯಾಗವು ಸ್ವರ್ಗಸಾಧನವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆ. ಸುಖಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸುಖೇಚ್ಛೆಯು ಇಲ್ಲವೆಂದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಫಲವಿಷಯಕ ಇಚ್ಛೆಗಳು

ಸ್ವರಸಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಯಾರನ್ನು ಯಾವ ಸಾಧನದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಅದರ ಪ್ರಯೋಜನಾದಿಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಯೇ ಮಾಡಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಥಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಜ-ನಾದಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಸಾರ್ಥಕವಾಗಿದೆ.

प्रथमसूत्रस्य न शास्त्रबहिर्भावः । अध्ययनविध्यादिवत् अस्याप्या-रम्भसिद्धेर्नानवस्थादिदोषः ।।

ಪ್ರಥಮಸೂತ್ರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶಂಕಾ

ಪ್ರಥಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಜನಾದಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಮುಂದಿನ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾದರೂ, ಪ್ರಥಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು? ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮತ್ತೊಂದು ಸೂತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿದರೆ, ಆ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸೂತ್ರ ಹೀಗೆ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವು ಬಂದೀತು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ,

ಸಮಾಧಾನ :

ಹಾಗಲ್ಲ. ಪ್ರಥಮಸೂತ್ರವು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಹೊರತಲ್ಲ; ಅದೂ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲೇ ಅಂತರ್ಭೂತವಾದದು. 'ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯೋಽಧ್ಯೇತವ್ಯಃ' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯವು ವೇದಾಧ್ಯಯನವನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ; ಈ ವಾಕ್ಯವೂ ವೇದವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯವು ತನ್ನ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನೂ ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ; ಅದರಂತೆ ಪ್ರಥಮಸೂತ್ರದಿಂದ ಉಳಿದ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಬರುವಂತೆ, ಪ್ರಥಮಸೂತ್ರದಲ್ಲೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಆತ್ಮಾಶ್ರಯದೋಷವು ಬರುವು-ದಿಲ್ಲವೇ? ಎಂದರೆ, ಈ ಆತ್ಮಾಶ್ರಯವು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದಾಗ ದೋಷ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅನವಸ್ಥಾದಿ ಯಾವ ದೋಷಗಳೂ ಇಲ್ಲ.

विषयशून्यत्वाद्धि प्रत्यक्षसिद्धस्य न जिज्ञासा क्रियते । प्रयोजन-विकलत्वात्खलु सन्दिग्धमपि वायसदशनादिकं न हि जिज्ञास्यते । सम्बन्धवैधुर्याद्धि सप्रयोजनं सविषयमपि शब्दज्ञानमर्थयमानो न वैद्यके प्रवर्तते । अधिकारविरहाच्च न मुमुक्षोर्वात्स्यायने प्रवृत्तिः ।।

ಅನುಬಂಧ ಚತುಷ್ಟಯ ಸಮರ್ಥನೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ

ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಅಥವಾ ವಿಚಾರವು ಮಾಡಲು ಯೋಗ್ಯವೇ? ಅಲ್ಲವೇ? ಎಂದು ಸಂಶಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕರ್ತವ್ಯವಾದ ಹಾಗೂ ಅಕರ್ತವ್ಯವಾದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಕಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಕರ್ತವ್ಯ ಅಥವಾ ಅಕರ್ತವ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಕಾರಣವು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸಂಶಯಬಂದರೆ, ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಬ್ರಹ್ಮ-ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಕರ್ತವ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಈ ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಕರ್ತವ್ಯವಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ, ಇದಕ್ಕೆ ವಿಷಯ, ಪ್ರಯೋಜನ, ಅಧಿಕಾರಿ ಹಾಗೂ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಷಯಾದಿಗಳು ಇರತಕ್ಕದ್ದು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಕಾರಣ. ವಿಷಯಶೂನ್ಯವಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾದದ್ದನ್ನು ಯಾರೂ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ; ಸಂದೇಹವಿದ್ದರೇ ವಿಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಹೊರತಾಗಿ, ನಿಶ್ಚಿತವಾದ್ದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂದೇಹವಿದ್ದರೂ ಸಹ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ; ಹೇಗೆಂದರೆ ಕಾಗೆಗೆ ಎಷ್ಟು ಹಲ್ಲುಗಳೆಂದು ಸಂದೇಹವಿದ್ದರೂ, ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ-ವಾದ್ದರಿಂದ ಯಾರೂ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಯೋಜನ ಹಾಗೂ ವಿಷಯಗಳು ಇದ್ದರೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ವೈದ್ಯಕೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಜನ, ವಿಷಯಗಳು ಇದ್ದರೂ, ಶಬ್ದಗಳ ಸಾಧುತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಯಸುವವನು ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಹೊರತಾಗಿ ವೈದ್ಯಕೀಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ, ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಮುಮುಕ್ಷುವಾದ ಸನ್ಯಾಸಿಯು ತನಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲದಿರುವು-ದರಿಂದಲೇ ಕಾಮಶಾಸ್ತ್ರವಾದ ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

जीवस्य चाहमिति स्वप्रकाशतया वा स्वप्रकाशज्ञानाश्रयतया वा सिद्धत्वेन न जिज्ञासाविषयत्वम् । अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे कारणोपपत्तितस्तत्त्वज्ञानार्थमूहस्तर्कः । प्रमाकरणस्य प्रमाणस्योमपत्तिरनुग्रहस्तत्करणेनेत्यर्थः ।

ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವು ಹೇಗೆ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥವಾದದ್ದು ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿದ್ದರೇ ಅದು ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತಾರ್ಕಿಕರೂ ಸಹ ತರ್ಕದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ - ಅವಿಜ್ಞಾತ ಎಂದರೆ ಅನಿಶ್ಚಿತ (ಸಂದಿಗ್ಧ)ವಾದ ತತ್ತ್ವವುಳ್ಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣದ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಸಂಪಾದಕವಾದ ಊಹೆಗೆ ತರ್ಕವೆಂದು ಹೆಸರು. ಜೀವನಾದರೂ 'ನಾನು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾಗಿ ಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅಥವಾ ಪ್ರಾಭಾಕರಮತದಂತೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶಕಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯನಾಗಿ ಜೀವನು ಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಜೀವನು ಸಿದ್ಧನಾದ್ದರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾವಿಷಯನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನಾದರೂ ಯಾವ ವೇದರೂಪ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವನೋ, ಆ ವೇದದಿಂದಲೇ ನಿಶ್ಚಯವು ಬರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಏತಕ್ಕೋಸ್ಕರ? ಏಕೆಂದರೆ

प्रतिबन्धनिवृत्तौ सत्यमेव निर्णयः इति प्रतिबन्धनिरासहेतोरपि विचारस्योपचारेण निर्णयहेतुत्वात् उपपन्नमीश्वरविषयत्वम् ।। एतेन एतदपि निरस्तम् । ईश्वरस्य वेदप्रमाणकत्वे तत एव निश्चितत्वात् किं मीमांसयेति । युक्तिवाक्याभासजनित विप्रतिपत्तिप्रतिबन्धस्योक्त-त्वात् ।।

ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ಬಂದರೆ, ಬಾದರಾಯಣರು ಪ್ರಥಮಸೂತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಜೀವಜಡಾತ್ಮಕ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ್ದರಿಂದ, ಗುಣಪೂರ್ಣನಾದ ಈಶ್ವರನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ವಿಷಯ-ನಾಗುತ್ತಾನೆ. ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳಾದ ಸಂಶಯಾದಿಗಳು ನಿವೃತ್ತಿ-ಯಾದರೆ ನಿರ್ಣಯವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಅಥವಾ ವಿಚಾರವು ಪ್ರತಿಬಂಧಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಮೂಲಕ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕ-ವಾದ್ದರಿಂದ, ಔಪಚಾರಿಕವಾಗಿ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು

ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ವೇದದಿಂದ ಈಶ್ವರನ ನಿರ್ಣಯವು ಬರುತ್ತದೆ-ಯಾದರೂ, ಈ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಚಾರವು ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಈಶ್ವರನು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯನೆಂಬುದು ಕೂಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈಶ್ವರನು ವೇದದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವಾಗ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಏಕೆ ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿದ ಆಕ್ಷೇಪವೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಯುಕ್ತ್ಯಾಭಾಸಗಳಿಂದ ಹಾಗೂ ವಾಕ್ಯಾಭಾಸಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ವಿಪ್ರತಿಪತ್ತಿ (ವಿರುದ್ಧಜ್ಞಾನ-ವೆಂಬ) ರೂಪವಾದ ಪ್ರತಿಬಂಧದ ನಿವೃತ್ತಿಗಾಗಿ ವಿಚಾರವು ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ.

तत्र तावद्ब्रह्मणो जिज्ञासा ब्रह्मजिज्ञासेति षष्ठीसमासः । षष्ठीसमासेऽपि केचिच्छेषे षष्ठीति प्रतिपन्नाः केचित्कर्मणीति । अत्र चरम एवास्मत्पक्षः । कृत्यानां कर्मणिस्मरणात् ।

ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸಮಾಸ ವಿಚಾರ

ಪ್ರಥಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬಪದವಿದೆ. ಈ ಪದಕ್ಕೆ 'ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಷಷ್ಠೀತತ್ಪುರುಷ ಸಮಾಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಷಷ್ಠೀಸಮಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ, ಕೆಲವರು, 'ಶೇಷೇ ಷಷ್ಠೀ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಂಬಂಧ ಸಾಮಾನ್ಯವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಷಷ್ಠೀವಿಭಕ್ತಿಯೆನ್ನುವರು, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು 'ಕರ್ತೃಕರ್ಮಣೋಃ ಕೃತಿ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕರ್ಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಷಷ್ಠೀ ವಿಭಕ್ತಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಷಷ್ಠೀ ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ 'ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯೋಽಯಂ ವಿಧೀಯತೇ' ಎಂಬ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿರುವ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯಃ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಜ್ಞಾಪಕವಾಗಿದೆ. ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು 'ಯತ್' ಪ್ರತ್ಯಯಾಂತವಾಗಿದೆ. ಯತ್ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಕೃತ್ಯಸಂಜ್ಞಕವಾದ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿದೆ. ಕೃತ್ಯ ಸಂಜ್ಞಕ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಭಾವಾರ್ಥದಲ್ಲೂ ಕರ್ಮಾರ್ಥದಲ್ಲೂ ವಿಹಿತವಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕರ್ಮ (ಜಿಜ್ಞಾಸಾವಿಷಯ) ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಲಭಿಸುತ್ತದೆ.

जिज्ञासा खलु कर्मापेक्षा, विना कर्मणा न तु ज्ञातुं शक्या न तु सम्बन्धिनं विनेति कर्मणः प्राधान्यात्तदेव वक्तव्यम् । सम्बन्धि-सामान्योक्तावर्थात्कर्मापि लभ्यत इति चेत् न । साक्षात्तत्प्रतीत-परित्यागेन अर्थलभ्यस्वीकारस्य वैय्यर्थ्यात् । एवं सति लक्षणादि जिज्ञासापि प्रतिज्ञाता स्यादिति चेत् न । तस्या विनाप्यभिधानेन लाभात् । न हि लक्षणादिजिज्ञासामन्तरेण ब्रह्मजिज्ञासा अस्ति । अन्यथा अनेकविषयत्वेन शास्त्रभेदप्रसङ्गः । निर्विषयताशङ्कापनोदार्थं प्रयुक्तं पदं कर्माभिधाय्येव युक्तम् । तद्विजिसस्वेत्यादिश्रुत्यर्थगतं चैवं सति सूत्रं स्यात् ।

ಕರ್ಮಾರ್ಥದಲ್ಲೇ ಷಷ್ಠೀಸಮಾಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಎಂಬುದು ಕರ್ಮ ಅಥವಾ ವಿಷಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ; ಕರ್ಮವು ಯಾವುದೆಂದು ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಅಶಕ್ಯ-ವಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ, ಸಂಬಂಧಿಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಳಂಬವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಬಂಧಿಸಾಮಾನ್ಯಬೋಧಕವಾದ ಷಷ್ಠೀ-ಗಿಂತಲೂ ಕರ್ಮಾರ್ಥಕವಾದ ಷಷ್ಠೀಯನ್ನು ಮಾಡುವುದೇ ಯುಕ್ತ. ಸಂಬಂಧಿಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಕರ್ಮವು ಲಭಿಸುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಬಂಧಿಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾತ್ರವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ವ್ಯವಹಾರೋಪಯೋಗಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಿಶೇಷ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ-ರೂಪವಾದಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕತ್ವರೂಪವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕು. ಸಕರ್ಮಕಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವು ಪ್ರಧಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವಾದ ಕರ್ಮವು ಲಭಿಸಿಯೇ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ - ಎಂದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ. ಕರ್ಮಷಷ್ಠೀಸಮಾಸವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದರೆ ಸ್ವಾಭಿಮತ-ವಾದ ಕರ್ಮರೂಪವಾದ ಅರ್ಥವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಲಭಿಸುವಾಗ, ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಶೇಷಷಷ್ಠೀ ಸಮಾಸವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ, ಅರ್ಥಾತ್ ಕರ್ಮರೂಪವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ವ್ಯರ್ಥ. ಕರ್ಮರೂಪವಾದ ಅರ್ಥದ

ಲಾಭಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮಾತ್ರ ಶೇಷಷಷ್ಠಿಗ್ರಹಣವಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಯಾವಾವು-ದನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆಯೋ ಅಂಥಾ ಲಕ್ಷಣ, ಪ್ರಮಾಣ, ಸಾಧನ, ಫಲಗಳೆಲ್ಲದರ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನೂ ಸಹ ಶೇಷಷಷ್ಠೀ ಗ್ರಹಣದಿಂದ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಮುಂದೆ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಲಕ್ಷಣಾದಿಗಳು ಅಪ್ರತಿಜ್ಞಾತವಾದದ್ದನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶೇಷಷಷ್ಠೀ ಗ್ರಹಣ ಮಾಡುವುದು ವ್ಯರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಲಕ್ಷಣಪ್ರಮಾಣದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಕೂಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ; ಸಂಪೂರ್ಣವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ. ರಾಜನು ಬಂದರೆ ಪರಿವಾರವೂ ಬರುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಲಕ್ಷಣಾದಿ-ಗಳನ್ನೂ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದಂತೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಲಕ್ಷಣಾದಿಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಶಾಸ್ತ್ರಭೇದಪ್ರಸಂಗವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಣಿಷಷ್ಠೀಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಮತ್ತೆರಡು ಯುಕ್ತಿಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯ-ದಾಗಿ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿರ್ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ ಆರಂಭಣೀಯವಲ್ಲವೆಂಬ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಪ್ರಯುಕ್ತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಪದವು ಕರ್ಮಾಭಿದಾಯಿ-ಯಾಗುವುದೇ ಯುಕ್ತ (ಕರ್ಮವೆಂದರೂ, ವಿಷಯವೆಂದರೂ ಒಂದೇ). ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ತದ್ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ' ಎಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ತತ್ ಪದವು ಕರ್ಮವಾಚಿಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಷಷ್ಠೀಯನ್ನು ಗ್ರಹಣ ಮಾಡುವುದು ಶ್ರುತಿಗೂ ಅನುಗುಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ननु च प्रतिपदविधाना षष्ठी न समस्यत इति कर्मणि षष्ठीसमासः प्रतिषिध्यत इति चेत् न । कृद्योगलक्षणा षष्ठी समस्यत इति प्रतिप्रसवात् ।

ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬ ಸಮಸ್ತಪದವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸಮಸ್ತಪದ-ವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿದ್ದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಒಂದು ಶಂಕೆ. 'ಪ್ರತಿಪದ-ವಿಧಾನಾ ಷಷ್ಠೀ' ಎಂದರೆ ಏನೆಂದರೆ, 'ಶೇಷೇ ಷಷ್ಠೀ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಸಾಮಾನ್ಯದಲ್ಲಿ ಷಷ್ಠಿಯು ವಿಹಿತವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು

'ಜ್ಞೋಽವಿದರ್ಥಸ್ಯ ಕರಣೇ' ಇತ್ಯಾದಿ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಹಿತವಾದ ಷಷ್ಠಿಯು ಪ್ರತಿಪದವಿಧಾನಾ ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಾದರೂ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಶಬ್ದವು ಸನ್ ಪ್ರತ್ಯಯಾಂತವಾಗಿ ಆದರ ಮೇಲೆ 'ಅಃ ಪ್ರತ್ಯಯಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಂತೆ ಅಕಾರಪ್ರತ್ಯಯಾಂತವಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಕೃತ್ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದು 'ಕರ್ತೃಕರ್ಮಣೋಃ ಕೃತಿ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಂತೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಣಿಷಷ್ಠೀಯನ್ನು ಮಾಡಿರತಕ್ಕದ್ದು. ಇದೂ ಪ್ರತಿಪದ-ವಿಧಾನಾಷಷ್ಠಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಸಮಾಸವು ಹೇಗೆ ಕೂಡುತ್ತದೆ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಬಂದರೆ 'ಕರ್ತೃಕರ್ಮಣೋಃ ಕೃತಿ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷಿದ್ಧ-ವಾಗಿರುವ ಷಷ್ಠೀಸಮಾಸವು 'ಕೃದ್ಯೋಗಲಕ್ಷಣಾ ಚ ಷಷ್ಠೀ ಸಮಸ್ಯತೇ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತಿಪ್ರಸವವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಪ್ರಸವವೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಿಷಿದ್ಧವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು (ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ನಿಷೇಧ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು) ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಶಬ್ದವು ಕೃದಂತವಾದ್ದರಿಂದ ಸಮಾಸವು ಕೂಡುತ್ತದೆ.

ब्रह्मज्ञानोद्देशेन जिज्ञासाविधाने ब्रह्मणो न प्राधान्यभङ्गः ।

'ರಾಜಪುರುಷ' ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಷಷ್ಠ್ಯಂತವಾದ ರಾಜಶಬ್ದವು ಅಪ್ರಧಾನ. ಆದರಂತೆ 'ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ ಷಷ್ಠ್ಯಂತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಪ್ರಧಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಹಾಗಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರ-ವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವೇದವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಫಲತ್ವೇನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದರ್ಶನವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ವೇದವಿಚಾರವನ್ನು ವಿಧಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಪ್ರಾಧಾನ್ಯವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ननु अथातो धर्मजिज्ञासेति सकलवेदार्थविचारस्य उदितत्वात् ब्रह्मज्ञानस्य चोदनालक्षणेन धर्मस्वरूपत्वात् पृथङ् न जिज्ञास्यं ब्रह्मेति चेन्न । सर्ववेदानामीश्वरैकनिष्ठत्वेन सर्ववेदस्य अत्रैव जिज्ञास्यत्वात् । धर्मजिज्ञासाशास्त्रं तु वेदैकदेशामुख्यार्थधर्मविचारस्य प्रवृत्तम् ।

ಗತಾರ್ಥತಾ ಶಂಕಾ

ಇಷ್ಟರ ಮೇಲೆ ಇನ್ನೊಂದು ಶಂಕೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಏನೆಂದರೆ, 'ಅಥಾತೋ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಕಲವೇದಾರ್ಥ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಧರ್ಮವೆಂದರೇನು? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದರೆ ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಚೋದನಾ ಲಕ್ಷಣೋಽರ್ಥೋ ಧರ್ಮಃ' ಎಂದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಚೋದನಾ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ವಿಧಿರೂಪವಾದ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜ್ಞಾಪ್ಯವೆಂದರ್ಥ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಡ 'ಶ್ರೋತವ್ಯೋ ಮಂತವ್ಯೋ ನಿಧಿಧ್ಯಾಸಿತವ್ಯಃ' ಎಂಬುದಾಗಿ ತವ್ಯ-ಪ್ರತ್ಯಯಾಂತ ಶಬ್ದದಿಂದ ವಿಧಿರೂಪವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದೂ ವಿಧಿರೂಪವೇ ಆಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯನಲ್ಲ.

ಸಮಾಧಾನ :

ಹೀಗೆ ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸರ್ವವೇದಗಳೂ ಈಶ್ವರೈಕನಿಷ್ಠವೆಂಬುದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಸರ್ವವೇದಗಳ ವಿಚಾರವು ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲೇ ಇರತಕ್ಕದ್ದು. ಧರ್ಮ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ವೇದದ ಏಕದೇಶವಾದ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಧರ್ಮದ ವಿಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹೊರಟದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮ ಮೀಮಾಂಸೆಯಿಂದ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಗತಾರ್ಥತಾದೋಷವು ಇಲ್ಲ.

साधनं च द्विविधम् । सिद्धमसिद्धं च । तत्रासिद्धम् उत्पाद्यं फलकामेन । यथा यागादि । सिद्धं तु सव्यापारीकरणीयम्। यथा कुठारादि । सिद्धं च साधनं भगवान् इति मुमुक्षुणा स व्यापारी-करणीयः । व्यापारश्च प्रसन्नतैव । प्रसादो नाम इच्छाविशेषः ।।

ಪ್ರಯೋಜನ ವರ್ಣನೆ

ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವೇನೆಂದರೆ ಅನನ್ಯಸಾಧ್ಯವಾದ ಮೋಕ್ಷ. ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾದರೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಭಗವಂತನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಸಾಧನವು

ಎರಡು – ಸಿದ್ಧ ಮತ್ತು ಅಸಿದ್ಧ ಎಂಬುದಾಗಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಸಿದ್ಧವಾದ ಸಾಧನ-ವನ್ನು ಫಲಕಾಮನೆಯಿದ್ದವನು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಸ್ವರ್ಗಫಲಕಾಮನೆಯಿದ್ದವನು ಯಾಗಾದಿಸಾಧನೆಯನ್ನು ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮಾಡಿ-ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸಿದ್ಧವಾದ ಸಾಧನವನ್ನು ವ್ಯಾಪಾರಯುಕ್ತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡ-ಬೇಕು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಮರವನ್ನು ಕಡಿಯಲು ಸಾಧನವಾದದ್ದು ಕೊಡಲಿ. ಇದು ಸಿದ್ಧವಾದ ಸಾಧನ. ಇದನ್ನು ವ್ಯಾಪಾರಗೊಳಿಸಿದರೆ ಎಂದರೆ ಉನ್ನಮತ-ಅವನಮನರೂಪವಾದ (ಏರಿಸುವಿಕೆ-ಇಳಿಸುವಿಕೆ) ವ್ಯಾಪಾರಯುಕ್ತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ ಮರವನ್ನು ಕಡಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ, ಭಗವಂತನೂ ಸಿದ್ಧವಾದ ಸಾಧನವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಮೋಕ್ಷಾಪೇಕ್ಷಿಯು ಆ ಸಿದ್ಧ-ಸಾಧನವಾದ ಭಗವಂತನು ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುವಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರವೆಂದರೆ ಪ್ರಸನ್ನತೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೊಂದಲ್ಲ. ಪ್ರಸಾದ-ವೆಂದರೆ 'ಏನಂ ಮೋಚಯಾಮಿ' – ಎಂದರೆ ಈ ಜೀವನನ್ನು ಮುಕ್ತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ಭಗವಂತನ ಇಚ್ಛಾವಿಶೇಷ. ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಜ್ಞಾನದ್ವಾರಾ ಭಗವತ್ಪ್ರಸಾದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ, ತದ್ದ್ವಾರಾ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

न चात्रावयवार्थेन जिज्ञासाशब्दोऽर्थवान् । इच्छायाः स्वातन्त्र्या-विषयत्वेन विधातुमशक्यत्वात् ।

ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಶಬ್ದಾರ್ಥ

ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾಚಸ್ಪತಿಯು 'ಜ್ಞಾತುಮ್ ಇಚ್ಛಾ' ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ' ಜ್ಞಾ ಅವಬೋಧನೇ' ಎಂಬ ಧಾತುವಿನ ಮೇಲೆ ಇಚ್ಛಾರ್ಥಕ ಸನ್ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ, ಹೀಗೆ ಅವಯವಾರ್ಥ-ವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇಚ್ಛೆಯು ವಿಷಯ ವಿಶೇಷದರ್ಶನದಿಂದ ಹುಟ್ಟತಕ್ಕದ್ದು; ಪುರುಷಪ್ರಯತ್ನಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟತಕ್ಕದಲ್ಲ; ಯಾವುದು ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೋ, ಅದೇ ವಿಧೇಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಚ್ಛೆಯು ವಿಧೇಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ತಿಳಿಯಲು ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ವಿಧಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

अत एव इष्यमाणज्ञानोपलक्षणाप्ययुक्ता ।

ರಾಮಾನುಜಮತೀಯರು ಜಿಜ್ಞಾಸಾಶಬ್ದವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಪಲಕ್ಷಣವೆನ್ನು-ವರು; ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇಚ್ಛೆಯು ವಿಷಯ ಸೌಂದರ್ಯಾ-ಧೀನವಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪುರುಷಪ್ರಯತ್ನ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ವಿಧೇಯವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದೆವೋ ಅದರಂತೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಜ್ಞಾನ-ಕರಣಾಧೀನವಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪುರುಷಪ್ರಯತ್ನ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ್ದ-ರಿಂದ ಅದೂ ವಿಧೇಯವಲ್ಲ.

तस्माज्ज्ञानेच्छानीतो विचारो जिज्ञासापदेन लक्ष्यते ।

ಆದ್ದರಿಂದ, ಜ್ಞಾನೇಚ್ಛೆಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇರತಕ್ಕ ಎಂದರೆ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಹಾಗೂ ಇಚ್ಛಾಸಾಧ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸಾಶಬ್ದದಿಂದ ಲಾಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ವೇದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಬರುತ್ತದೆ.

लाक्षणिकप्रयोगे प्रयोजनं च विचारस्य ज्ञानद्वारैव मोक्षसाधनत्व-ज्ञानम् ।

ಮುಖ್ಯಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಲಾಕ್ಷಣಿಕಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಲು ಏನು ಕಾರಣವೆಂದರೆ, 'ಜಿಜ್ಞಾಸಾ'ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ 'ವಿಚಾರ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನೇ ಹಾಕಿದ್ದರೆ ವಿಚಾರವೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ, ವಿಚಾರವು ಸಾಕ್ಷಾನ್ಮೋಕ್ಷಸಾಧನೆ ಎಂಬುದು ಬಾಧಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಅಥಃ ಶಬ್ದದಿಂದ ಸೂಚಿತವಾದ ಮೋಕ್ಷರೂಪಫಲಕ್ಕೆ, ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವು ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ವಿಚಾರವು ಜ್ಞಾನದ್ವಾರಾ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನೆ-ಯಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಕವಾದ ಜ್ಞಾ-ಧಾತುವೇ ಪ್ರಕೃತಿಯಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಪದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗಿದೆ.

अन्यथा योग्यताविरहेणान्वयाभावप्रसङ्गात् । यदि च जिज्ञासाशब्दो मीमांसाशब्दवद्विचार एवोपसङ्ख्यायते तदाप्यन्वयव्यतिरेकाभ्यां

विचारस्य ज्ञानसाधनता ज्ञास्यते । एवं च विचारो यतो ज्ञानसाधनं; ज्ञानं च मोक्षसाधनं; अतोऽसौ कर्तव्य इति ।

ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪದಿದ್ದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನೆಯ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಫಲಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಶಬ್ದದಿಂದ ವಿಚಾರ ಎಂಬುದು ಲಕ್ಷ್ಯ - ಎಂದು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ ಮೀಮಾಂಸಾಶಬ್ದವು ಹೇಗೆ ಇಚ್ಛಾಪ್ರತೀತಿಯು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ರೂಢಿಯಿಂದಲೇ ವಿಚಾರ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೋ, ಅದರಂತೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಶಬ್ದವೂ ವಿಚಾರ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ರೂಢವಾಗಿದೆ - ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೂ ಸಹ, ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ವಿಚಾರವು ಜ್ಞಾನಸಾಧನೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವಿಚಾರ ಮಾಡುವವರೆಗೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಮಾಡಿದ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಚಾರವು ಜ್ಞಾನಸಾಧನೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ವಿಚಾರವು ಜ್ಞಾನಸಾಧನೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನೆಯಾದ್ದರಿಂದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಸೂತ್ರಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

अद्वैतिनामविद्याधीनजीवब्रह्मविभागवत्, तार्किकादीनां तु गुणत्वाधीनद्रव्यत्ववत् अनादेरपि ईश्वराधीनत्वोपपत्तेः बन्धस्य ।

ಈಶ್ವರಪ್ರಸಾದದ ಅವಶ್ಯಕತೆ

ಅತಃ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಸಾಧ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನಸಾಧ್ಯವಾದ ಈಶ್ವರಪ್ರಸಾದಸಾಧ್ಯವಾದ ಮೋಕ್ಷರೂಪ ಫಲವಿರುವುದರಿಂದ ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ, ಜ್ಞಾನಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಜೀವನಿಗೆ ಬಂಧಕವಾದ ಅಜ್ಞಾನಾದಿಗಳ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದರಿಂದ ಈಶ್ವರ ಪ್ರಸಾದವು ಏಕೆ ಬೇಕು? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ, ಜೀವನಿಗೆ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಸಂಸಾರ ಬಂಧನೆಯು ಕೇವಲ ಅಜ್ಞಾನಾದಿಗಳ ನಿಮಿತ್ತಕವಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿ, ಸ್ಮೃತಿ, ಇತಿಹಾಸ, ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಧನವು ಪರಮೇಶ್ವರಾಧೀನವೆಂದು ಹೇಗೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಜೀವಬ್ರಹ್ಮವಿಭಾಗವು ಅನಾದಿ ಎಂದು

ಒಪ್ಪಿದ್ದರೂ, ಅದು ಅನಾದಿ ಅಜ್ಞಾನಾಧೀನ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ವೈಶೇಷಿಕರು ಗಗನಪರಿಮಾಣವು ಅನಾದಿನಿತ್ಯವಾದರೂ, ಅದು ತನಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಅನಾದಿನಿತ್ಯಗಗನದ ಅಧೀನವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಂತೆ, ಬಂಧವು ಅನಾದಿಯಾದರೂ ಅದು ಅನಾದಿಯಾದ ಈಶ್ವರೇಚ್ಛೆಯ ಅಧೀನ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಸಂಭಾವಕಯುಕ್ತಿಯಲ್ಲ, 'ದ್ರವ್ಯಂ ಕರ್ಮ ಚ ಕಾಲಶ್ಚ' ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವೂ ಆಗಿದೆ.

नन्वदादेः प्रकृतिबन्धस्य कथं निवृत्तिरिति चेत् । अत्राह कश्चित् । न सादित्वमनादित्वं वा विनाशाविनाशयोर्निमित्तम् । किन्तु विरोधिसम्पातासम्पातावेव । किं च लोके तावदनादिप्रागभावो निवर्तते । सुगतानां तत्वपरिभावनाप्रकर्षेण अनादिवासनानां निवृत्तिरिष्टा । नैय्यायिकानाम् अनादिमिथ्याप्रवाहः परमाणुश्यामता च निवर्तते । साङ्ख्यानामप्यविवेको निवर्तते विवेकेन । मीमांसकानां इदानीन्तनधर्मतत्वज्ञानप्रागभावोऽनादिर्निवर्तते ।

ಬಂಧನಿವೃತ್ತಿ ವಿವರಣಕಾರನ ಮತ

ಹೀಗೆ ಈಶ್ವರಾಧೀನವಾದ ಬಂಧವು ಈಶ್ವರ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂಬುದೇ ತತ್ತ್ವ. ಹೀಗಿರಲಾಗಿ, 'ವಿಮತೋ ಬಂಧೋ ನ ನಿವರ್ತತೇ ಅನಾದಿತ್ವಾತ್ ಆತ್ಮವತ್' ಎಂದರೆ, 'ವಿವಾದ ವಿಷಯೀಭೂತವಾದ ಬಂಧವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಅನಾದಿಯಾದ್ದರಿಂದ; ಆತ್ಮನಂತೆ' – ಎಂಬ ಅನುಮಾನದ ವಿರೋಧವು ಬರುವುದರಿಂದ ಅನಾದಿಯಾದ ಪ್ರಕೃತಿಬಂಧವು ಹೇಗೆ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿವರಣಕಾರನು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರವು ಹೀಗಿದೆ. ಸಾದಿತ್ವವಾಗಲೀ, ಅನಾದಿತ್ವವಾಗಲೀ ವಿನಾಶ-ಅವಿನಾಶಗಳಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತವಲ್ಲ. ಎಂದರೆ, ಸಾದಿಯಾದದ್ದು ವಿನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಅನಾದಿಯಾದದ್ದು ವಿನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ನಿವರ್ತಕವು ಇದ್ದರೆ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ

ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ನಿವರ್ತಕಾಭಾವ ಎಂಬುದು ಉಪಾಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, 'ವಿಮತೋ ಬಂಧೋ ನಿವರ್ತತೇ ನಿವರ್ತಕಸದ್ಭಾವಾತ್ ಘಟವತ್' ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅನಾದಿಯಾದದ್ದು ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಅನೇಕಕಡೆ ವ್ಯಭಿಚಾರವೂ ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಗಭಾವವು ಅನಾದಿಯಾದರೂ, ಪ್ರತಿ-ಯೋಗಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಗಭಾವವು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧ-ಮತದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಪ್ರಕರ್ಷತೆಯಿಂದ ಅನಾದಿ ವಾಸನಾಸಂತಾನಗಳು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ನೈಯಾಯಿಕ ಮತದಂತೆ ಅನಾದಿಯಾದ ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರವಾಹವೂ, ಪರಮಾಣುವಿನ ಶ್ಯಾಮತೆಯೂ ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಂಖ್ಯಮತದಂತೆ ಅನಾದಿಯಾದ ಅವಿವೇಕವು ವಿವೇಕದಿಂದ ನಿವೃತ್ತ-ವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೀಮಾಂಸಕಮತದಂತೆ ಇಂದು ಇರತಕ್ಕ ಧರ್ಮತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಗಭಾವವು ಅನಾದಿಯಾದರೂ ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

अनादिभावरूपस्य न निवृत्तिरितिचेन्न । अनिर्वचनीयत्वा-दज्ञानस्य । अनादिर्न निवर्तत इति सामान्यव्याप्तिः । ज्ञानेन अज्ञाननिवृत्तिरिति विशेषव्याप्तिः । अतः सैव बलवती ।

ಅನಾದಿಯಾದದ್ದು ಭಾವರೂಪವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಗಭಾವವು ಅಭಾವರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವು-ದಾದರೆ, ಅಜ್ಞಾನವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ್ದರಿಂದ ಭಾವರೂಪವಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅನಾದಿ-ಯಾದದ್ದು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿ; ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದು ವಿಶೇಷವ್ಯಾಪ್ತಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೇ ಬಲಿಷ್ಠವಾದದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ 'ವಿಮತಮ್ ಅಜ್ಞಾನಂ ಜ್ಞಾನನಿವರ್ತ್ಯಮ್ ಅಜ್ಞಾನತ್ವಾತ್ ಶುಕ್ತ್ಯಜ್ಞಾನವತ್' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಬಾಧೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು.

ननु स्वोपादानगतोत्तरावस्था विनाशः । तत्कथमनादेर्निरूपा-दानस्य विनाशः । न । स्वाश्रयगतोत्तरावस्थेत्येतावत्वात् । अन्यथा परमाणुशामत्वादीनाम् अनिवृत्तिप्रसङ्गात् ।

ತಾರ್ಕಿಕರು ವಿನಾಶವೆಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಸ್ವೋಪಾದಾನಗತೋತ್ತರಾವಸ್ಥಾ' ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆಂದರೆ ತನ್ನ ಉಪಾದಾನವು ಮುಂದಿನ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದರೆ ಅದೇ ವಿನಾಶವೆಂದರ್ಥ. ಘಟವು ಕಪಾಲಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಕಪಾಲಗಳೇ ಘಟಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನ. ಘಟನಾಶವೆಂದರೆ, ಘಟದ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದ ಕಪಾಲಗಳು ಈ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಪಾಲಾದಿ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಹೀಗಿರಲಾಗಿ, ಅನಾದಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಉಪಾದಾನರಹಿತ-ವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ? ಎಂದು ಶಂಕೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ವಿನಾಶವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಶ್ರಯ-ಗತೋತ್ತರಾವಸ್ಥಾ ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯನು ಆತ್ಮ; ಆತ್ಮನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿರೂಪವಾದ ಅವಸ್ಥಾ-ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಅಜ್ಞಾನದ ನಿವೃತ್ತಿಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಒಪ್ಪದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಪರಮಾಣುವಿನ ಶ್ಯಾಮತ್ವವು ಅನಾದಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಉಪಾದಾನ ರಹಿತವಾಗಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕೂ ಅನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದೀತು. ಅದರಂತೆಯೇ ಪ್ರಾಗಭಾವವೂ, ಅನಾದಿಯೂ, ನಿರುಪಾದಾನವೂ ಆದ್ದರಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿ-ಯಾಗದೇ ಇರಬೇಕಾದೀತು.

अभाववैलक्षण्यादात्मवदज्ञानस्यानिवृत्तिरिति चेन्न सद्वैलक्षण्यात् प्रागभाववन्निवृत्तिः किं न स्यात् । कस्तर्हि निर्णयः । ज्ञानाज्ञानकृतो विशेषान्वयः इत्युक्तम् ।

ಅನಾದಿಯಾದರೂ ಅಭಾವ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಂತೆ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಿವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಗಭಾವ-ದಂತೆ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಏಕೆ ಆಗಬಾರದು? ಹಾಗಾದರೆ ನಿರ್ಣಯವು ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ, ಯಾವುದು ಅಜ್ಞಾನವೋ ಅದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ-ಯೆಂದು ವಿಶೇಷವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಇದೆ - ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

तदयुक्तं तथा हि 'विमतो बन्धो न निवर्तते अनादित्वादाकाशवत्' इत्यत्र किं निवर्तकाभाव उपाधिरनेनोच्यते; किं वा निवर्तकसद्भावेन सत्प्रतिपक्षता । नाद्यः साधनव्यापकत्वात् । न द्वितीयः । हेतोरसिद्धेः । नह्यज्ञानस्यानादितया निवृत्त्यनुपपत्तिं ब्रुवाणः तन्निवर्तकमभ्युपैति । किन्त्वनादित्वेनैव तदभावमप्यनुमिनोति ।

ವಿವರಣ ಮತ ಖಂಡನೆ

ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಿವೃತ್ತಿಯುಂಟೆಂದು ವಿವರಣಕಾರನು ಕೊಡುವ ವಿವರಣೆಯು ಸರಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಆ ವಿವರಣೆಯು ಏಕೆ ಕೂಡುವು-ದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೇ ಈಗ ಉಪಪಾದಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಿವರಣಕಾರನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ, 'ವಿವಾದವಿಷಯೀಭೂತವಾದ ಬಂಧವು ನಿವೃತ್ತ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಅನಾದಿಯಾದ್ದರಿಂದ, ಆಕಾಶದಂತೆ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ನಿವರ್ತಕಾಭಾವವನ್ನು ಉಪಾಧಿಯನ್ನಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕು; ಅಥವಾ ನಿವರ್ತಕ-ಸದ್ಭಾವವೆಂಬ ಹೇತುವಿನಿಂದ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ 'ಯಾವುದು ಅನಾದಿಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ನಿವರ್ತಕವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಸಾಧನಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬರುವುದರಿಂದ ನಿವರ್ತಕಾಭಾವವು ಉಪಾಧಿಯೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಬಂಧವು ನಿವೃತ್ತ-ವಾಗುತ್ತದೆ; ನಿವರ್ತಕವಿರುವುದರಿಂದ, ಘಟದಂತೆ' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ನಿವರ್ತಕಸದ್ಭಾವ ಎಂಬ ಹೇತುವು ಅಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಅನಾದಿಯಾದ್ದರಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳತಕ್ಕವನು ನಿವರ್ತಕವು ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ; ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಅನಾದಿಯಾದ್ದರಿಂದಲೇ ನಿವರ್ತಕವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಆಕಾಶಾದಿದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಅನುಮಾನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

यदि प्रागभावे व्यभिचारोद्भावनं, तद्भावत्वेन हेतुविशेषणादयुक्तम् ।

ಅನಾದಿಯಾದದ್ದು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಪ್ರಾಗಭಾವದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಗಭಾವವು ಅನಾದಿಯಾದರೂ ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹಿಂದೆ

ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾವುದು ಭಾವರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಅನಾದಿಯೋ ಅದು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾವತ್ವರೂಪವಾದ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಅನಾದಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟರೆ ಈ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

यदपि सुगतानामित्यादि तदत्यन्तमसङ्गतम् । न हि वासनानामनादित्वं वैनाशिका अभ्युपयन्ति । न च तद्व्यतिरिक्तं सन्तानं येन तत्र व्यभिचार उद्भाव्येत् ।

ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ಅನಾದಿವಾಸನೆಗಳು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೂ ಕೂಡ ಅತ್ಯಂತ ಅಸಂಗತವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸರ್ವಕ್ಷಣಿಕವಾದಿಗಳಾದ ಬೌದ್ಧರು ವಾಸನೆಗಳು ಅನಾದಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಸಂತಾನಿಗಳಾದ ವಾಸನೆಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂತಾನವನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸಂತಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರದ ಉದ್ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದೂ ಸರಿಯಾಗಿಲ್ಲ.

न च नैय्यायिकादयो मिथ्याज्ञानस्य अनादितां तद्व्यतिरिक्तं वा प्रवाहमङ्गीकुर्वते ।

ನೈಯಾಯಿಕರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ಅನಾದಿಯೆಂದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಅನಾದಿಯಾದ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಪ್ರವಾಹವನ್ನಾಗಲೀ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಅವರ ಮತದಂತೆ ಅನಾದಿಯಾದ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು.

परमाणुश्यामताऽपि सादिरेव । न हि परमाणुपाकस्येदम्प्रथमतासिद्धान्तः ।

ಪರಮಾಣುವಿನ ಶ್ಯಾಮತ್ವವು ಅನಾದಿಯಾದರೂ ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಪರಮಾಣುವಿನ ಶ್ಯಾಮತ್ವವೂ ಸಹ ಸಾದಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಕಾಲವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ತೇಜಃ ಸಂಯೋಗರೂಪವಾದ ಪಾಕವು ಆರಂಭವಾಯಿತೆಂದು ಪಾಕಕ್ಕೆ ಇದಂಪ್ರಥಮತೆಯು ಇದ್ದಿದ್ದರೆ, ಆಗ

ಈ ಕಾಲದ ಪರ್ಯಂತ ಶ್ಯಾಮತ್ವವು ನಿವೃತ್ತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದಾಗಿ ಶ್ಯಾಮತ್ವದ ಅನಾದಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಿತ್ತು. ಈ ರೀತಿಯ ಇದಂ ಪ್ರಥಮತೆಯು ನೈಯಾಯಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ; ಅವರು ಪ್ರಾರ್ಥಿವ ಪರಮಾಣುಗತರೂಪಾದಿಗಳು ಪಾಕಜವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಪೂರ್ವ-ಪೂರ್ವತರಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅಗ್ನಿಸಂಯೋಗವು ಇತ್ತೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದ-ರಿಂದ ಅನಾದಿತ್ವವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪಾಕಜವಾದ್ದರಿಂದ ಸಾದಿಯಾದ ಶ್ಯಾಮತ್ವವೇ ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

यदप्यज्ञानस्यानिर्वचनीयत्वमुक्तं, तत्रानिर्वचनीयत्वं सदसद्विलक्षणं चेत् किमनेन प्रकृतानुपयुक्तेन । अज्ञानं निवर्तते सदसद्विलक्षणत्वात् इति प्रतिपक्षोऽयमिति चेन्न । परस्यासिद्धेः अव्याप्तेश्च ।।

ಅಜ್ಞಾನವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅನಿರ್ವಚ-ನೀಯ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದರ್ಥವೇ? ಅಥವಾ ಭಾವಾಭಾವ ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದರ್ಥವೇ? ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದರ್ಥ ಮಾಡಿದರೆ ಪ್ರಕೃತಕ್ಕೆ ಅನುಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವುದು ಭಾವಪದಾರ್ಥವಾಗಿದ್ದು ಅನಾದಿಯೋ ಅದು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ, ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳತಕ್ಕವರು ಅಜ್ಞಾನವು ಭಾವ-ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ್ದರಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಪ್ರಕೃತೋಪ-ಯುಕ್ತವೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ವ್ಯರ್ಥ. 'ಅಜ್ಞಾನವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ್ದರಿಂದ ಅಥವಾ ಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ್ದ-ರಿಂದ; ಶುಕ್ತಿರಜತದಂತೆ' ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದರೆ, ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿವಾದಿಯಾದ ನೈಯಾಯಿಕರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಅಜ್ಞಾನವು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣರೂಪ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದಾಗಲೀ, ಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದಾಗಲೀ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ 'ಅನ್ಯತರಾಸಿದ್ಧಿ' ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ. ಯಾವುದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೋ ಅಥವಾ ಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವೋ ಅದು ನಿವೃತ್ತ-ವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ, ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ

ಶುಕ್ತಿರಜತ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳು ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವನ್ನಾಗಲೀ, ಧ್ವಂಸಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವರೂಪವಾದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನಾಗಲೀ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ.

भावाभावविलक्षणत्वमनिर्वचनीयत्वम् । अतो भावत्वाभावाद्विशेषणासिद्धिरिति चेन्न । स्वोक्ति विरोधात् ।। स्वयमेव ह्यनादिभावरूपं यद्विज्ञानेन विलीयत इत्यज्ञानलक्षणमभिधाय भावरूपाज्ञानसाधनाय प्रमाणान्युपन्यस्तानि । अभाववैलक्षण्यमात्रं तत्र विवक्षितमिति चेन्न । तस्यैव हेतुविशेषणत्वोपपत्तेः ।

ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಭಾವಾಭಾವವಿಲಕ್ಷಣ' ಎಂದರ್ಥ ಮಾಡಿದರೆ 'ಅಜ್ಞಾನವು ಭಾವಾಭಾವ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ್ದರಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ, 'ಅಜ್ಞಾನವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಭಾವವಾಗಿದ್ದು ಅನಾದಿಯಾದ್ದರಿಂದ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಭಾವತ್ವರೂಪ ವಿಶೇಷಣದ ಅಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು - ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವವಚನವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಮಾಯಾವಾದಿಗಳೇ 'ಅನಾದಿಭಾವರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಯಾವುದು ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೋ ಅದು ಅಜ್ಞಾನ' ಎಂದು ಅಜ್ಞಾನದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿ, ಭಾವರೂಪಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಉಪನ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಜ್ಞಾನವು ಭಾವರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳುವವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಅದು ಅಭಾವ ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದಷ್ಟೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭಾವತ್ವರೂಪ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಾವು ಸಹ ಭಾವತ್ವ ಎಂಬುದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅಭಾವವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸಿ, 'ಅಜ್ಞಾನವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಅಭಾವ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿದ್ದು ಅನಾದಿಯಾದ್ದರಿಂದ' ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

नन्वत्रोक्तं सद्वैलक्षण्यात्प्रागभाववन्निवृत्तिः किं न स्यादिति । सत्यमुक्तम् । दुरुक्तं तत् । प्रागभावस्यापि सत्वाङ्गीकारात् ।।

ಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ್ದರಿಂದ, ಅಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಾಗಭಾವದಂತೆ ಏಕೆ ನಿವೃತ್ತವಾಗ-ಬಾರದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವಲ್ಲಾ ಎಂದರೆ, ಹೌದು; ಹೇಳಿದ್ದೀರಿ. ಆದರೆ ಸರಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸತ್ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸತ್ತ್ವ ಎಂದರ್ಥವೋ? ಅಥವಾ ಭಾವತ್ವ ಎಂದರ್ಥವೋ? ಸತ್ತ್ವ ಎಂದರ್ಥ ಮಾಡುವುದಾದರೆ, ಪ್ರಾಗಭಾವದ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಾಗಭಾವವು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಮುಂಚೆ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸದ್ರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ, ಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

अथ सद्विलक्षणत्वं नाम भावविलक्षणत्वं विवक्षितम् । तदाऽभाववैलक्षण्याङ्गीकारविरोधेनासिद्धिप्रसङ्गः । अत्यन्ताभावे व्यभिचारश्च । तस्यापि निवृत्तिसाधने तन्निवृत्तावेव व्यभिचारः ।

ಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಭಾವವಿಲಕ್ಷಣತ್ವ ಎಂದರ್ಥ ಮಾಡಿದರೆ ಅಸಿದ್ಧಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಅಭಾವವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುವುದರಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಭಾವತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಅಜ್ಞಾನದ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಅನಾದಿಭಾವರೂಪವಾದ್ದೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಅಜ್ಞಾನವು ಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ್ದರಿಂದ ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವ ಅಥವಾ ಭಾವವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವೆಂಬ ಹೇತುವು ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇತ್ವಭಾವರೂಪವಾದ ಅಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟಲ್ಲದೆ, ಅತ್ಯಂತಾಭಾವದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವದಲ್ಲಿ ಭಾವವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವೆಂಬ ಹೇತು-ವಿದ್ದರೂ, ನಿವೃತ್ತಿ ಎಂಬ ಸಾಧ್ಯವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾವವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವೆಂಬ ಹೇತುವಿನಿಂದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವೂ ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಸಾಧನೆ ಮಾಡುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವದ ನಿವೃತ್ತಿಯಲ್ಲೇ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಿವೃತ್ತಿಯೆಂದರೆ ಧ್ವಂಸರೂಪವಾದದ್ದು. ಧ್ವಂಸವು ಭಾವವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ; ಆದರೆ, ಧ್ವಂಸವು ನಿತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ನಿವೃತ್ತಿ-ಯಿಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವು ನಿವೃತ್ತಿಹೊಂದಿದರೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯು ಹುಟ್ಟಿ-ಬರಬೇಕಾದೀತು ಎಂಬ ದೂಷಣವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

किं चात्मनि भावत्वं नास्तीति तत्रानैकान्त्यं दुष्परिहरम् । तथाप्यारोपितं भावत्वं तत्रास्तीति चेत् । तदविद्यायां समान-मित्यसिद्धिः ।

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಪರರೀತ್ಯಾ ಆತ್ಮನಲ್ಲೇ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನು ನಿರ್ಧರ್ಮಕನಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಭಾವತ್ವರೂಪ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಭಾವವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೂ, ಆತ್ಮನ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಭಾವವಿಲಕ್ಷಣತ್ವ ರೂಪ ಹೇತುವಿಗೆ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಭಾವತ್ವವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಆರೋಪಿತವಾದ ಭಾವತ್ವವು ಇದೆ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಇಂಥಾ ಆರೋಪಿತವಾದ ಭಾವತ್ವವನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲೂ ಹೇಳ-ಬಹುದಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ, ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಭಾವವಿಲಕ್ಷಣತ್ವರೂಪ ಹೇತುವು ಬರದೇ ಹೋಗಿ, ಅಸಿದ್ಧಿರೂಪದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

यदपि व्याप्तेः सामान्यविशेषभावकथनं, तस्योपयोगो वक्तव्यः । तेन बलाबलनिर्णय इति चेत् । स किं सामान्यविशेषभावमात्रेण उताव्यभिचारादिसम्पत्तौ सत्याम् । आद्ये धूमवानग्निमानिति सामान्यव्याप्तेः पर्वतो निरग्निकः इति विशेषव्याप्तिर्बलवती प्रसज्येत । द्वितीये किं सामान्यविशेषभावेन, व्यभिचारादिकमेव व्युत्पाद्यतां किं वा । अनेन प्रबलत्वेन दुर्बलत्वेन च ।।

'ಅನಾದಿಯಾದದ್ದು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿ; ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷವ್ಯಾಪ್ತಿ' ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ-ವಿಶೇಷಭಾವದಿಂದ ಬಲಾಬಲನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ; ಸಾಮಾನ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದುರ್ಬಲ; ವಿಶೇಷವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಪ್ರಬಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಕೇವಲ ಸಾಮಾನ್ಯ - ವಿಶೇಷಭಾವದಿಂದಲೇ ಬಲಾಬಲನಿರ್ಣಯವು ಆಗುತ್ತದೆಯೇ? ಅಥವಾ ವಿಶೇಷವ್ಯಾಪ್ತಿಯೆಂದು ಅಭಿಮತವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಭಿಚಾರಾದಿಸಂಪತ್ತು

ಇರುವುದರಿಂದ ಬಲಾಬಲನಿರ್ಣಯವೇ (ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ವ್ಯಭಿಚಾರಾದಿಗಳುಂಟು, ವಿಶೇಷವಾಪ್ತಿಗೆ ವ್ಯಭಿಚಾರಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಲಾಬಲನಿರ್ಣಯವು ಆಗುತ್ತದೆಯೇ)? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕೇವಲ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷಭಾವದಿಂದಲೇ ಬಲಾಬಲ-ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದಾದರೆ, ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯಿದೆ ಎಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿ; 'ಯಾವುದು ಪರ್ವತವೋ ಅದು ನಿರಗ್ನಿಕ' ಎಂದು ವಿಶೇಷವ್ಯಾಪ್ತಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಎರಡನೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೇ ಬಲಿಷ್ಠವಾಗಿ, ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿದ್ದರೂ ಅಗ್ನಿಯು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬೇಕಾದೀತು ಎಂಬ ಅನಿಷ್ಟಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅವ್ಯಭಿಚಾರಾದಿಸಂಪತ್ತಿನಿಂದ ಬಲಾಬಲ-ನಿರ್ಣಯವೆಂದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷ ಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕ; ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರಾದಿಗಳುಂಟು, ಅದರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದೇ ವ್ಯುತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡಿ ತೋರಿಸಬೇಕು. ಅವ್ಯಭಿಚಾರ, ಸವ್ಯಭಿಚಾರ-ಗಳಿಂದಲೇ ಬಲಾಬಲನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತಿರಲಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯ-ವಿಶೇಷ-ಭಾವವನ್ನು ಹೇಳಿ ಪ್ರಬಲತ್ವದುರ್ಬಲತ್ವ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವಾದರೂ ಏನು?

विशेषव्याप्त्या सामान्यव्याप्तिर्बाध्यत इति चेत् । बाध्यत्वं नाम किं व्याप्तेः सङ्कोचनम् उत सामान्यव्याप्तेर्व्यभिचारप्रदर्शनम्; अथवोपाध्युद्भावनम् ।

ವಿಶೇಷವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಬಾಧೆಯು ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಬಾಧ್ಯತ್ವ ಎಂದರೆ ಏನು ? ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಕೋಚ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದರ್ಥವೇ? ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆಂದು ತೋರಿಸತಕ್ಕದ್ದೇ? ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿಕ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಉದ್ಭಾವನ ಮಾಡುವುದೇ? ಈ ಮೂರು ಪಕ್ಷಗಳೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

नाद्यः यदनादि तदज्ञानातिरिक्तं न निवर्तत इति सङ्कोचनीयं वा, यदनादित्वरहितं तदेव ज्ञाननिवर्त्यं, नत्वनादि इति सङ्कोच्यं वा इति नियामकाभावात् ।।

ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಕೋಚಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಯಾವುದು ಅನಾದಿಯೋ ಅದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ' (ಅಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರ ಅನಾದಿಯಾದರೂ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ) ಎಂದು ಸಂಕೋಚ ಮಾಡಬೇಕೇ ಅಥವಾ 'ಯಾವುದು ಅನಾದಿಯಲ್ಲವೋ ಅದೇ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಾದಿಯಾದದ್ದು (ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವು) ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಸಂಕೋಚಮಾಡಬೇಕೇ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ನಿಯಾಮಕವಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ 'ಅನಾದಿಯಾದದ್ದು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಅಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನನಿವರ್ತ್ಯ' ಎಂದು ಎರಡು ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳು ಇರುವಾಗ ಅನಾದಿ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಜ್ಞಾನನಿವರ್ತ್ಯ ಎಂದರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕೇ ಅಥವಾ ಸಾದಿಯಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನನಿವರ್ತ್ಯ ಎಂದರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷಭಾವದಿಂದ ಬಲಾಬಲನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆಯೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿದೆ.

न द्वितीयः । व्यभिचारस्थलस्यादर्शितत्वात् ।। व्याप्तिबलेनाज्ञानस्य ज्ञानिवृत्तत्वे सिद्धे अनादित्वस्य अत्रैव व्यभिचारः इति चेत्, तर्हि एतदेवोच्यताम् किं सामान्यविशेषभावेन । कं च विमतमज्ञानं ज्ञानेन निवर्तते अज्ञानत्वात् सम्प्रतिपन्नवदित्यत्र अज्ञानत्वस्य पक्षे व्यभिचारः किं न स्यात् । अनादित्वानुमानेन अज्ञानस्य अनिवर्त्यत्वसिद्धेः ।

ಬಾಧೆ ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಪ್ರದರ್ಶನ ಮಾಡುವುದೆಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ವ್ಯಭಿಚಾರಸ್ಥಳವನ್ನು ಯಾವುದನ್ನೂ ತೋರಿಸಿಲ್ಲ. 'ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನನಿವರ್ತ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ, ಹೀಗಾಗಿ ಯಾವುದು ಅನಾದಿಯೋ ಅದು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲೇ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದೇ ಹೇಳಿರಿ ; ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷಭಾವದಿಂದ

ಏನಾದೀತು? ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, 'ವಿವಾದವಿಷಯವಾದ ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ; ಅಜ್ಞಾನವಾದ್ದರಿಂದ; ಶುಕ್ತಿಜ್ಞಾನ-ದಿಂದ ಶುಕ್ತಿಯ ಅಜ್ಞಾನವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವಂತೆ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಭೂತವಾದ ಭಾವರೂಪ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಏಕೆ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳ-ಬಾರದು? ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾವುದು ಅನಾದಿಯೋ, ಅದು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ನಿವರ್ತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನತ್ವವು ಉಂಟು (ಹೀಗೆ ಅಜ್ಞಾನತ್ವವು ಇದ್ದರೂ, ಅನಿವರ್ತ್ಯತ್ವವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾವೂ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು).

अस्तु तर्हि स प्रतिपक्ष एव तुल्यबलत्वात् इति चेत् न । तथा हि शुक्तिकाऽज्ञानवदित्यत्र किं ज्ञानाभावो विवक्षितः, भावरूपमज्ञानं वा । आद्ये दृष्टान्तस्य साधनवैकल्यम् । न हि शब्दसामान्यमात्रेण दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकभावोऽस्ति । तथात्वे गोत्वेन वागादीनामपि शृङ्गित्वसाधनप्रसङ्गात् ।

ಹಾಗಾದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷಭಾವದಿಂದ ಬಲಾಬಲನಿರ್ಣಯ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಯಾವುದು ಅನಾದಿಯೋ ಅದು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮಬಲವಾದ್ದರಿಂದ 'ಯಾವುದು ಅಜ್ಞಾನವೋ ಅದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವೇ ಆಗಲಿ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನನಿವರ್ತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವವನ ಅನುಮಾನವು ಹೀಗಿದೆ. 'ಸಂಸಾರಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನನಿವರ್ತ್ಯವಾಗಿದೆ; ಅಜ್ಞಾನವಾದ್ದರಿಂದ; ಶುಕ್ತಿಯ ಅಜ್ಞಾನದಂತೆ' ಎಂದು. ಇಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯ ಅಜ್ಞಾನದಂತೆ ಎಂದು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಾಭಾವವೆಂದರ್ಥವೇ? ಅಥವಾ ಭಾವರೂಪಾಜ್ಞಾನ-ವೆಂದರ್ಥವೇ? ಜ್ಞಾನಾಭಾವವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ದೃಷ್ಟಾಂತ-ದಲ್ಲಿ ಭಾವರೂಪಾಜ್ಞಾನತ್ವವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯವೆಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಭಾವರೂಪಾಜ್ಞಾನ, ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ

ಜ್ಞಾನಾಭಾವರೂಪಾಜ್ಞಾನ ಹೀಗೆ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪದಸಾಮ್ಯದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ದೃಷ್ಟಾಂತ ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕ ಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವಾಕ್ಯ, ಪೃಥಿವೀ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೂ ಗೋಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವವು ಉಂಟು; ಆಕಳಿಗೂ ಗೋಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವವು ಉಂಟು. ಹೀಗಾಗಿ ಗೋಶಬ್ದದ ಸಾಮ್ಯದಿಂದ ವಾಕ್ಯಾದಿಗಳಿಗೂ ಶೃಂಗಿತ್ವವು (ಕೊಂಬು ಇರೋಣ) ಬರಲೆಂದು ಸಾಧನೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಬಂದೀತು! 'ಪೃಥಿವೀ ಶೃಂಗವತೀ ಗೋಶಬ್ದ-ವಾಚ್ಯತ್ವಾತ್ ಧೇನುವತ್' ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಬಹುದಾದೀತು!

द्वितीये किं तत्सादि उत अनादि । आद्ये कथमयं विशेषः स्यात् ।

ಅಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾವರೂಪಾಜ್ಞಾನವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವುದಾದರೆ ಈ ಶುಕ್ತಿಕಾऽಜ್ಞಾನವು ಸಾದಿಯೋ? ಅನಾದಿಯೋ? ಸಾದಿ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, 'ಶುಕ್ತಿಯ ಅಜ್ಞಾನವು ಸಾದಿ, ಬಂಧರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಅನಾದಿ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಯಿತು? ಅಥವಾ, 'ಅನಾದಿಯಾದರೂ ಅಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ; ಶುಕ್ತಿಯ ಅಜ್ಞಾನದಂತೆ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಶುಕ್ತಿಯ ಅಜ್ಞಾನವು ಅನಾದಿ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದ್ದರೆ ಕೂಡುತ್ತಿತ್ತು. ಶುಕ್ತಿಯ ಅಜ್ಞಾನವು ಸಾದಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ವಿಶೇಷವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂಬುದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

द्वितीये तदपि पक्षतुल्यम् ।।

ಭಾವರೂಪ ಶುಕ್ತಿಯ ಅಜ್ಞಾನವು ಅನಾದಿ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಪಕ್ಷಭೂತ-ವಾದ ಸಂಸಾರಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಅನಾದಿ ಭಾವರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿಯ ಅಜ್ಞಾನವು ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ, ಜ್ಞಾನನಿವರ್ತ್ಯತ್ವ-ರೂಪವಾದ ಸಾಧ್ಯದ ಸಂದೇಹವು ಶುಕ್ತಿಯ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲೂ ಬರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

न तृतीयः; अज्ञानेतरत्वस्योपाधेः समव्याप्त्यभावात् । पक्षे-तरत्वाच ।।

ಬಾಧೆ ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿಕ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದೆಂಬ ಮೂರನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ಅಜ್ಞಾನವು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಅನಾದಿಯಾದ್ದರಿಂದ; ಆತ್ಮನಂತೆ' ಎಂಬ ಅನು-ಮಾನಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನೇತರತ್ವ ಎಂಬುದನ್ನು ಉಪಾಧಿಯನ್ನಾಗಿ ಹೇಳಿದರೆ (ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನೇತರವಾದದ್ದು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗದೇ ಹೋಗಲಿ; ಆದರೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಅನಾದಿಯಾದರೂ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಉದ್ಭಾವನೆ ಮಾಡುವುದಾದರೆ) ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ 'ಯತ್ರ ನಿವೃತ್ತ್ಯಭಾವಃ ತತ್ರ ಅಜ್ಞಾನೇತರತ್ವಮ್', 'ಯತ್ರ ಅಜ್ಞಾನೇತರತ್ವಂ ತತ್ರ ನಿವೃತ್ತ್ಯಭಾವಃ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಮವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಇಲ್ಲ. ಸಮವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಇರದಿದ್ದರೂ, ವಿಷಮವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡು ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಥಮ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಇದೆ; ಎರಡನೆಯದು ಇಲ್ಲ, ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಸಹ) ಉಪಾಧಿಯು ಕೂಡಬಹುದಲ್ಲವೇ? ಎಂದರೆ, ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಅಜ್ಞಾನೇತರತ್ವವನ್ನು ಉಪಾಧಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಪಕ್ಷೇತರತ್ವವನ್ನು ಉಪಾಧಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಎಲ್ಲಾ ಅನುಮಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪಕ್ಷೇತರತ್ವವನ್ನು ಉಪಾಧಿಯನ್ನಾಗಿ ಹೇಳಲು ಆಗುವುದರಿಂದ ಅನುಮಾನ ಸಾಮಾನ್ಯವೇ ಸೋಪಾಧಿಕವಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮೂರು ಪಕ್ಷಗಳೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ವಿಶೇಷವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಬಾಧೆ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

यद्यपि निरुपादानस्य अविनाशानुपपत्तिं आशङ्क्य उक्तं, 'स्वाश्रयगतोत्तरावस्थाविनाशः' इति; तदनुपपन्नम् । अनुपादान-भूताश्रयोत्तरावस्था चेदाश्रितविनाशः स्यात्, तदा भूतलादपसारिते घटे घट विनाशः स्यात् । परमाणुश्यामतया इव निरूपादानस्यापि नाशोऽस्ति इति चेत् न; तस्यापि सोपादानत्वात् ।।

'ಉಪಾದಾನರಹಿತವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ನಾಶವಿಲ್ಲ''ವೆಂಬ ಅನುಪಪತ್ತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶಂಕಾ ಮಾಡಿಕೊಂಡು 'ಸ್ವಾಶ್ರಯಗತೋತ್ತರಾವಸ್ಥಾವಿನಾಶಃ' ಎಂದು

ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೂ ಸಹ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಘಟಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದದ್ದು ಹಾಗೂ ಉಪಾದಾನವಾಗದೇ ಇರತಕ್ಕದ್ದು ಭೂತಲ; ಭೂತಲಕ್ಕೆ ಉತ್ತರಾ- ವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದು ಘಟದ ವಿನಾಶ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಭೂತಲದಲ್ಲಿ ಘಟವಿದ್ದಾಗ ಭೂತಲವು ಘಟಸಾಹಿತ್ಯದ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಭೂತಲದಿಂದ ಘಟವನ್ನು ಅಪಸರಣ ಮಾಡಿದರೆ, ಭೂತಲಕ್ಕೆ ಘಟರಾಹಿತ್ಯರೂಪವಾದ ಮುಂದಿನ ಅವಸ್ಥೆಯು ಬಂದಿತಾದ್ದರಿಂದ, ಘಟಾಪಸರಣವು ಘಟವಿನಾಶ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ; ಇದು ಅನಿಷ್ಟ. ಪರಮಾಣುಶ್ಯಾಮತ್ವವು ನಿರುಪಾದಾನವಾದರೂ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ; ಪಾಕದಿಂದ ಶ್ಯಾಮತ್ವವು ನಷ್ಟವಾಗಿ ರಕ್ತತ್ವವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಿರುಪಾದಾನವಾದದ್ದಕ್ಕೂ ನಾಶವುಂಟೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಪರಮಾಣು ಶ್ಯಾಮತ್ವವೂ ಉಪಾದಾನಸಹಿತವಾದದ್ದೇ ಆಗಿದೆ; ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಪರಮಾಣು ಶ್ಯಾಮತ್ವವೂ ಸಾದಿಯೆಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಾದಿಯಾದಮೇಲೆ ಸೋಪಾದಾನವೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಪರಮಾಣುಶ್ಯಾಮತ್ವಕ್ಕೆ ಪರಮಾಣುವೇ ಪರಿಣಾಮಿಕಾರಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಲಾಗಿದೆ.

ननु अनादेः प्रकृतिबन्धस्य कथं निवृत्तिः इति चेत् अस्य मायावादिनोक्तपरिहारखण्डनत्वात् तत्र स्वसिद्धान्तेन परिहारोऽभि- धीयते । अत्रोच्यते ।

ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಂಡನೆ

ಅನಾದಿಯಾದ ಪ್ರಕೃತಿಬಂಧಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆಂದರೆ, ಮಾಯಾ ವಾದಿಗಳು ಹೇಳತಕ್ಕ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಖಂಡನವು ಇದುವರೆಗೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಸ್ವಸಿದ್ಧಾಂತರೀತ್ಯಾ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

यत्तावदविद्याया अनादित्वेन अनिवृत्तिः इति, सः अयं प्रसङ्गः स्वतन्त्रानुमानं वा । नाद्यः अविद्यानादित्वस्य श्रुतियुक्तिसिद्धत्वेन विपर्ययापर्यवसानात् । न द्वितीयः । 'विश्वमायानिवृत्तिः',

'मायामेतां तरन्ति ते' इत्यादि श्रुतिस्मृतिविरुद्धत्वात् । एतेन निवर्तकाभावस्य उपाधित्वं, तद्विपर्ययस्य प्रतिपक्षत्वं च समाहितम् ।।

'ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅನಾದಿಯಾದ್ದರಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಪ್ರಸಂಗವೋ? ಅಥವಾ ಸ್ವತಂತ್ರಾನುಮಾನವೋ? ಪ್ರಸಂಗ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ' ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅನಾದಿಯಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದ-ಬಾರದಾಗಿತ್ತು. ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅನಾದಿಯಲ್ಲ' ಎಂದು ವಿಪರ್ಯಯದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅನಾದಿಯೆಂದು 'ಅನಾದಿಮಾಯಯಾ ಸುಪ್ತಃ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ-ಯಿಂದಲೂ, ಜೀವಾನಾದಿತ್ವರೂಪ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದ-ರಿಂದ ಹೀಗೆ ವಿಪರ್ಯಯ ಪರ್ಯವಸಾನಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸ್ವತಂತ್ರಾನುಮಾನವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಯು 'ಮಾಯಾ-ಮೇತಾಂ ತರಂತಿ ತೇ', 'ವಿಶ್ವಮಾಯಾನಿವೃತ್ತಿಃ', 'ತರಂತ್ಯವಿದ್ಯಾಮ್' ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಗಮವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ, 'ವಿಮತೋ ಬಂಧೋ ನ ನಿವರ್ತತೇ ಅನಾದಿತ್ವಾತ್ ಆತ್ಮವತ್' ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ನಿವರ್ತಕಾಭಾವವು ಉಪಾಧಿಯೆಂದೂ, 'ವಿಮತೋ ಬಂಧೋ ನಿವರ್ತತೇ ನಿವರ್ತಕಸದ್ಭಾವಾತ್' ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದೆಂದೂ ಸಮರ್ಥಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ, ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಅನಾದಿಯಾದ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ನಿವರ್ತಕವುಂಟೆಂದು ಸಮರ್ಥಿ-ಸಿದ್ದರಿಂದ, 'ಯಾವುದು ಅನಾದಿಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ನಿವರ್ತಕವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಉಪಾಧ್ಯಭಾವವಾದ ನಿವರ್ತಕಸದ್ಭಾವಕ್ಕೆ ಪಕ್ಷವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿವುಂಟೆಂದೂ ಹೇಳಿ-ದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಉಪಾಧ್ಯಭಾವವು ಸಾಧ್ಯಾಭಾವಸಾಧಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷೋನ್ನಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ.

ननु अवयव-तत्संयोगविनाशाभ्यां द्रव्यनाशो दृष्टः । तत्कथमत्र विनाश इति चेत् । कुतोऽयमुभयाभ्युपगमः । एकैकपरिहारेणापि

विनाशदर्शनादिति चेत् । तर्हि सादेरेवमस्तु । अनादेस्तृतीयोऽपि प्रकारोऽनुसर्तव्यः । प्रमितत्वादेव विनाशस्य । अनादेः कीदृशो विनाशः, इति चेत् । स्वरूपप्रध्वंस एव ।।

ಅನಾದಿಯಾದ ಪ್ರಕೃತಿಬಂಧಕ್ಕೆ ನಾಶವುಂಟೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ನಷ್ಟವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದರ ಅವಯವಗಳು ನಷ್ಟವಾಗಬೇಕು. ಇಲ್ಲವೆ ಅವಯವಗಳ ಸಂಯೋಗವು ನಾಶವಾಗಬೇಕು. ಹೀಗಿರಲಾಗಿ, ಅವಯವರಹಿತವಾದ ಅಜ್ಞಾನ ಹೇಗೆ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ, ಅವಯವ-ತತ್ಸಂಯೋಗ ವಿನಾಶಗಳಿಂದಲೇ ದ್ರವ್ಯನಾಶವೆಂದು ಏಕೆ ಒಪ್ಪಬೇಕು? ಪಟದ ಅವಯವಗಳಾದ ತಂತುಗಳು ನಾಶಹೊಂದಿದರೂ ಪಟವು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ; ಅಥವಾ ತಂತುಗಳ ಸಂಯೋಗವು ನಾಶವಾದರೂ ಪಟವು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅವಯವವಾಗಲೀ, ಅವಯವಸಂಯೋಗ-ವಾಗಲೀ ನಾಶವಾದಾಗ, ದ್ರವ್ಯನಾಶವಾಗುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಸಾದಿಯಾದ ದ್ರವ್ಯದ ನಾಶಕ್ಕೆ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪೋಣ. ಅನಾದಿಯಾದ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಇವೆರಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಂತೆ ಅನಾದಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವಾಗುವುದು ಪ್ರಮಿತ-ವಾಗಿದೆ. ಅನಾದಿಯಾದ್ದಕ್ಕೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ವಿನಾಶವೆಂದರೆ ಸ್ವರೂಪಧ್ವಂಸ-ವೆಂದೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

स्वोपादानगतोत्तरावस्था स्वोपादानमात्रत्वापत्तिः इत्यादि कार्य-विषयम् ।।

ತನ್ನ ಉಪಾದಾನಗತವಾದ ಉತ್ತರ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ನಾಶ ಅಥವಾ ತನ್ನ ಉಪಾದಾನಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿಬಿಡುವುದೇ ನಾಶ ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ತಾರ್ಕಿಕರು ಏನು ವರ್ಣಿಸುವರೋ ಅದು ಕಾರ್ಯವಾದ ಎಂದರೆ ಸಾದಿಯಾದ ದ್ರವ್ಯದ ವಿಷಯಕವಾದದ್ದು.

ननु अविद्या चेन्निवर्तेत तर्हि एकमुक्तौ सर्वमुक्तिः स्यात् । न स्यात् । प्रतिजीवमविद्याङ्गीकारात् । अत्र विशेषः 'स्वगुणाच्छादिका त्वेका' इत्याद्यागमादनुसन्धेयः ।।

ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯಾದರೆ ಸರ್ವರಿಗೂ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾದೀತು ಎಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಜೀವನಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅವಿದ್ಯೆ ಇದೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಗೀತಾತಾತ್ಪರ್ಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾದ ಮಹಾತತ್ತ್ವ-ವಿವೇಕದ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ವಿಶೇಷಾಂಶಗಳು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತವೆ. 'ಅಥಾನ್ಯೇ ಪ್ರಕೃತೀ ದುಷ್ಟೇ ನೃಷು ಪ್ರಾತಿಸ್ವಿಕಂ ಸ್ಥಿತೇ । ಸ್ವಗುಣಾಚ್ಛಾದಿಕಾ ತ್ವೇಕಾ ಪರಮಾಚ್ಛಾದಿಕಾ ಪರಾ । ಸ್ವಗುಣಾಚ್ಛಾದಿಕಾಂ ಹತ್ವಾ ಪರಮಾಚ್ಛಾದಿಕಾಂ ಪರಃ । ವ್ಯಾಘುಟ್ಯ ಮೋಕ್ಷಪದವೀಂ ದದಾತಿ ಪುರುಷೋತ್ತಮಃ' ಎಂದರೆ ಪ್ರತಿಜೀವನಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಎರಡು ದುಷ್ಟ ಪ್ರಕೃತಿಗಳಿವೆ. ಸ್ವಗುಣಾ-ಚ್ಛಾದಿಕಾ, ಪರಮಾಚ್ಛಾದಿಕಾ ಎಂಬುದಾಗಿ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಸ್ವಗುಣಾಚ್ಛಾದಿಕಾ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂಹರಿಸುತ್ತಾನೆ; ಪರಮಾಚ್ಛಾದಿಕಾ ಎಂಬು-ದನ್ನು ಅಪಸರಣ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ; ಅನಂತರ ಮೋಕ್ಷಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ.

परमेश्वरस्वरूपं (शक्तिः) एव जीवस्य आवरणं मुख्यम् । अविद्या तु निमित्तमात्रम् । ततः अविद्यायां निवृत्तायाम् अपि न अशेषानन्दाभिव्यक्तिः, यावत् ईश्वर एव स्वीयां बन्धकशक्तिं न ततो व्यावर्तयति । अत एव आनन्दह्रासवृद्धी ।

ಆನಂದವು ಜೀವನಸ್ವರೂಪವೇ ಆದಮೇಲೆ, ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಸ್ವಾನಂದವು ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧ; ಹೀಗಿರಲು ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿರೂಪ ಮೋಕ್ಷದಾನಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಆನಂದದಾನವು ಯಾವುದಿದೆ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರ. ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದ ಶಕ್ತಿಯೇ ಜೀವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಆವರಣವು. ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿಮಿತ್ತಮಾತ್ರ . ಆದ್ದರಿಂದ, ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿವೃತ್ತವಾದರೂ ಅಶೇಷಾನಂದದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಈಶ್ವರನು ತನ್ನ

ಬಂಧಕಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆನೇ ಆನಂದವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ-ಯಾಗುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಮುಂದೆ ಕಾಮಚಾರಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆ, ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಸಹ ಅಸತ್ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಆನಂದಹ್ರಾಸವೂ, ಸತ್ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಆನಂದವೃದ್ಧಿಯೂ ಕೂಡುತ್ತವೆ.

सत्यस्यापि बन्धस्य ज्ञाननिवृत्तौ का अनुपपत्तिः ।। तथात्वे आत्मनोऽपि निवृत्तिप्रसङ्गः इति चेत् न व्याप्त्यभावात्, विपक्षे बाधकाभावाच्च । विरोधिसद्भाव एव निवृत्तौ प्रयोजकः, इति कुतः आत्मनिवृत्तिः ।

ಸತ್ಯವಾದ ಬಂಧವೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಯಾವ ಅನುಪಪತ್ತಿಯು ಇದೆ? ಸತ್ಯವಾದ ಬಂಧವೂ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವು-ದಾದರೆ ಆತ್ಮನಿಗೂ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾದೀತು - ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸತ್ಯವಾದ ಬಂಧವು ನಿವೃತ್ತಿಯಾದರೆ, ಆತ್ಮನಿಗೂ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗ-ಬೇಕು ಎಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯವಾದ ಬಂಧವು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಲಿ, ಆತ್ಮನು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದು ಬೇಡ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಇದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ. ಸತ್ಯವಾದ ಬಂಧಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವು ಇರುವುದರಿಂದ ಅದು ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ; ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಯು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ನಿವೃತ್ತನಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸದ್ಭಾವವೇ ನಿವೃತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜಕ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಆತ್ಮನ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ननु ज्ञानेन सत्यं निवर्तमानं किं विषयगतं निवर्तते, उत आश्रयगतम्, अथोभयगतम् । नाद्यः चित्रपटे नीलविशिष्ट द्रव्यज्ञाने जाते स्वविषयस्य तत्समवेतरसादेर्वा विरोधिपीतिमादिगुणस्य वा अनिवृतेः । न द्वितीयः; पटादिज्ञानेनात्मगतधर्माद्यनिवृत्तेः । न तृतीयः; आत्मनः शरीरविषयज्ञाने शरीरात्मसम्बन्धानिवृत्तेः इति ।

ವಿವರಣಕಾರನ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ

ಅದ್ವೈತಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವರ್ಣನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಸಂಗತವೆಂದು ತೋರಿಸಲು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥಭಾಗವು ಹೊರಟಿದೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತ-ವಾಗುವ ಬಂಧವನ್ನು 'ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿವರಣಕಾರನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿವರಣಕಾರನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸತ್ಯ-ವಾದದ್ದು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮುಂದೆ ಹೇಳುವಂತೆ ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸತ್ಯವಾದದ್ದು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯ-ಗತವಾದದ್ದು ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆಯೇ? ಆಶ್ರಯಗತವಾದದ್ದು ನಿವೃತ್ತ-ವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ? ಅಥವಾ (ವಿಷಯ ಆಶ್ರಯ ಈ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಇರತಕ್ಕದ್ದು) ಉಭಯಗತವಾದದ್ದು ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆಯೇ? ವಿಷಯಗತವಾದದ್ದು ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಪಟವನ್ನು (ಬಣ್ಣಬಣ್ಣದ ವಸ್ತ್ರವನ್ನು) ನೋಡಿ ನೀಲವಿಶಿಷ್ಟ ದ್ರವ್ಯವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದಲ್ಲಿ ಅದು ತನಗೆ ವಿಷಯವಾದ ನೀಲವನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಸ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಮವೇತವಾದ ರಸಾದಿಗಳನ್ನಾಗಲೀ ನಿವೃತ್ತಿಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಸ್ವವಿಷಯಸಮವೇತವಾದ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಪೀತಿಮಾದಿ (ಹಳದಿ ಬಣ್ಣವೇ ಮೊದಲಾದ) ಗುಣವನ್ನೂ ನಿವೃತ್ತಿಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆಶ್ರಯಗತವಾದದ್ದು ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ, ಪಟಾದಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇರತಕ್ಕ ಧರ್ಮಗಳು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಿದ್ದು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ; ಉಭಯಗತವಾದದ್ದು (ಎಂದರೆ ವಿಷಯ ಹಾಗೂ ಆಶ್ರಯ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಇರತಕ್ಕದ್ದು) ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಶರೀರವಿಷಯಕಜ್ಞಾನವು ಬಂದರೆ ಅದರಿಂದ ವಿಷಯವಾದ ಶರೀರ ಹಾಗೂ ಆಶ್ರಯನಾದ ಆತ್ಮ ಇಬ್ಬರಲ್ಲೂ ಇರತಕ್ಕ ಶರೀರಾತ್ಮ ಸಂಬಂಧವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

मैवं; यस्य निवृत्तिः श्रूयते तन्निवर्तते इत्युक्तोत्तरत्वात् । यदि ज्ञानम् आश्रयगतं निवर्तयेत्तदा धर्मादिकमपि निवर्तयेत् इत्यत्र व्याप्त्यभावात्,

विपक्षे बाधकाभावाच्च । घटादिज्ञानं धर्माद्यविरोधि, आत्मयाथात्म्य-ज्ञानं बन्धविरोधीति वैषम्याच्च । आत्मयाथात्म्यज्ञानस्यैव आपादन-विषयतायाम् इष्टापादनम् । चित्रावयविनिनीलरूपविशिष्टद्रव्यज्ञानं तु मिथ्याज्ञानमेव । नापि चित्रे पीतिमगुणोऽस्ति ।। एकमेव चित्रं नाम रूपम् आश्रयव्याप्यवृत्तीति पदार्थविदः ।

ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಈ ವಿವರಣಕಾರನ ಚಿಂತನೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾವುದರ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆಂದು ಆಗಮದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ನಿವೃತ್ತ-ವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಆಗಮವೇ ಅಜ್ಞಾನದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಾಗ, ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧವಾದ ಅಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಯುಕ್ತಿಯು ಸಮರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಆಶ್ರಯಗತವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿಗೊಳಿಸುವುದಾದರೆ, ಧರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿಗೊಳಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಜ್ಞಾನವು ಆಶ್ರಯಗತ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲಿ, ಧರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವುದು ಬೇಡ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಘಟಾದಿಜ್ಞಾನವು ಧರ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಗತ ಧರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿಗೊಳಿಸುವು-ದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಆತ್ಮಯಾಥಾತ್ಮ್ಯಜ್ಞಾನವು ಬಂಧನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಬಂಧವನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇರುವುದರಿಂದ ಧರ್ಮಾದಿಗಳ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಲಿ ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆತ್ಮ-ಯಾಥಾತ್ಮ್ಯಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮಗತ ಅಜ್ಞಾನರೂಪ ಬಂಧನವನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿ-ಗೊಳಿಸುವುದಾದರೆ, ಆತ್ಮಗತ ಧರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನೂ ಹೋಗಲಾಡಿಸಲಿ ಎಂದು ಆಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಇದು ಇಷ್ಟಾಪಾದನೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಭಗವಂತನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಜ್ಞಾನಾಗ್ನಿಃ ಸರ್ವಕರ್ಮಾಣಿ ಭಸ್ಮಸಾತ್ ಕುರುತೇಽರ್ಜುನ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಚಿತ್ರಪಟದಲ್ಲಿ ನೀಲರೂಪವಿಶಿಷ್ಟ ದ್ರವ್ಯಜ್ಞಾನವು ಬಂದರೆ ಅದು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅದು

ವಿಷಯಗತವಾದದ್ದನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೇ ನಿವರ್ತಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ-ಯಾದ್ದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ನಿವರ್ತಕವಾಗಲಿ ಎಂದು ಚೋದನೆ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದರ್ಥ. ನೀಲವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪೀತಿಮಗುಣವು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೇ; ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಚಿತ್ರವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಪೀತಿಮಾ ಎಂಬ ಗುಣವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಬಣ್ಣಬಣ್ಣದ ವಸ್ತುವು ಇದ್ದರೆ, ಚಿತ್ರವೆಂಬ ಒಂದೇ ರೂಪವು ಈ ವಸ್ತುವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಪದಾರ್ಥಜ್ಞರಾದ ನೈಯಾಯಿಕರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ; ಅವರು ಚಿತ್ರಪಟದಲ್ಲಿ ಅನೇಕರೂಪವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅವರನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾಡಿದ ಆಕ್ಷೇಪವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

अस्तु वा ज्ञानम् अज्ञानस्य निवर्तकमपि; तथापि न बन्ध-मिथ्यात्वसिद्धिः । किन्तु बन्धस्य अज्ञानतत्कार्ययोः अन्यतरत्वम् एव सिध्यति । बन्धस्य मिथ्यात्वं तु निराकरिष्यते ।

ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಖಂಡನೆ

ಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಿವರ್ತಕವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಕೂಡ, ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಹೊಂದುವ ಬಂಧವು ಅಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದೇ ಹೊರತಾಗಿ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ಅಸಂಗತ-ವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಂಧವು ಅಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು; ಅಜ್ಞಾನವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಮುಂದೆ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತೇವೆ.

किन्तु सत्यस्यापि विषयस्य गरुड ध्यानेन निवृत्तिदर्शनात् न बन्धमिथ्यात्वं कल्पनीयम् ।। विषं न सत्यमिति चेत् । तथा सति नीलविशिष्ट द्रव्यादेरपि तव असत्वेन तन्निवृत्त्यापादनस्य अनुप-पत्तिप्रसङ्गात् ।। सत्यं तदपि मम मिथ्या पराङ्गीकारेणापादनम् इति

चेत्। तर्हि तदेव न ज्ञानान्निवृत्तम् इति न मिथ्याभूतस्यापि ज्ञानान्निवृत्तिः ।। यद्विरोधि मिथ्याभूतं, तज्ज्ञाननिवर्त्यम् इति चेत्; न; विशेष्यवैयर्थ्यात् । अविरोधादेव आत्मनोऽनिवृत्तिसम्भवात् ।। मिथ्यात्वम् अङ्गीकृत्यापि विरोधोंऽगीकार्यः । ततो वरं स एव प्रयोजक इत्यङ्गीकारो; लाघवात् ।

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಗರುಡಧ್ಯಾನದಿಂದ ಸತ್ಯವಾದ ವಿಷವೂ ಕೂಡ ನಿವೃತ್ತಿ-ಯಾಗುವುದು ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವು-ದೆಂಬ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಬಂಧವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ಮತದಂತೆ ವಿಷವೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ನೀಲವಿಶಿಷ್ಟದ್ರವ್ಯಾದಿಗಳೂ ನಿನ್ನ ಮತದಂತೆ ಸತ್ಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಸತ್ಯವಾದದ್ದು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನೀಲವಿಶಿಷ್ಟದ್ರವ್ಯವೂ ನಿವೃತ್ತವಾಗಲಿ - ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಯು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ಮತದಂತೆ ನೀಲವಿಶಿಷ್ಟದ್ರವ್ಯವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ, ನೀವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಆಪಾದನೆ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ - ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ನಿನ್ನ ಮತದಂತೆ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ನೀಲವಿಶಿಷ್ಟ-ದ್ರವ್ಯವೇ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, 'ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದದ್ದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ವಿರೋಧಿಸಾಮಗ್ರಿವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದ್ದು ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಜ್ಞಾನ-ನಿವರ್ತ್ಯ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಮಿಥ್ಯಾಭೂತ ಎಂಬ ವಿಶೇಷ್ಯವು ವ್ಯರ್ಥ. ವಿರೋಧಸಾಮಗ್ರಿಯು ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನನಿವರ್ತ್ಯವಾಗುವಾಗ, ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಅನಾವಶ್ಯಕ. ಆತ್ಮನು ಸತ್ಯ; ಮಿಥ್ಯಾಭೂತ-ನಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ನಿವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ, ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿರೋಧಿಸಾಮಗ್ರಿಯು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ನಿವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ನಿವೃತ್ತಿಹೊಂದುತ್ತದೋ ಅದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ವಿರೋಧಿಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ವಿರೋಧಿಸಾಮಗ್ರಿ ಸದ್ಭಾವವೇ ನಿವೃತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜಕವೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಲೇಸು. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ, ನಿವೃತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜಕವಾಗಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ

ಹಾಗೂ ವಿರೋಧ ಎಂಬ ಎರಡನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ವಿರೋಧ ಎಂಬ ಒಂದನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿದರೆ ಲಾಘವವೂ ಬರುತ್ತದೆ.

ज्ञानविरोधित्वं मिथ्याभूतस्यैवेति चेत् । न प्रमाणाभावात् । दर्शनात् इति चेत् । तर्हि आगमेन सत्यस्यापि ज्ञानविरोधित्वं श्रूयमाणं कथं निवार्यते ।

ಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿತ್ವವು ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಇರುವುದು ಎಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾಭೂತ-ವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿತ್ವವು ಕಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, 'ವಿಶ್ವಮಾ-ಯಾನಿವೃತ್ತಿಃ' ಎಂಬ ಆಗಮದಿಂದ ಸತ್ಯವಾದದ್ದಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿತ್ವವು ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯವಾದ್ದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿತ್ವವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವುದು? ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನ ವಿರೋಧಿತ್ವವು ಕಂಡು ಬಂದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿತ್ವವು ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ध्यानं मानसी क्रिया न ज्ञानम् इति चेत्-यदि क्रियापरिस्पन्दः तर्हि सः अतीन्द्रियाश्रितः अतीन्द्रिय इत्यपरोक्षावभासविरोधः, परि-स्पन्दस्य रूपरहितत्वेन रूपावभासविरोधश्च ।

ಗರುಡಧ್ಯಾನದಿಂದ ಸತ್ಯವಾದ ವಿಷವು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತಷ್ಟೆ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಧ್ಯಾನವು ಮಾನಸೀಕ್ರಿಯೆ; ಅದು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮಾನಸೀ-ಕ್ರಿಯಾ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮನೋನಿಷ್ಠವಾದ ಪರಿಸ್ಪಂದ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡುವು-ದಾದರೆ, ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇರತಕ್ಕ ಆ ಪರಿಸ್ಪಂದರೂಪವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಆಗ ಅದು (ಧ್ಯಾನವು) ಅಪರೋಕ್ಷತ್ವೇನ ಪ್ರತಿಭಾಸವಾಗದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಪರಿಸ್ಪಂದವು ರೂಪರಹಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ರೂಪವು ತೋರುವುದೂ ಸಹ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

चेत्। तर्हि तदेव न ज्ञानान्निवृत्तम् इति न मिथ्याभूतस्यापि ज्ञानान्निवृत्तिः ।। यद्विरोधि मिथ्याभूतं, तज्ज्ञाननिवर्त्यम् इति चेत्; न; विशेष्यवैयर्थ्यात् । अविरोधादेव आत्मनोऽनिवृत्तिसम्भवात् ।। मिथ्यात्वम् अङ्गीकृत्यापि विरोधोऽङ्गीकार्यः । ततो वरं स एव प्रयोजक इत्यङ्गीकारो; लाघवात् ।

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಗರುಡಧ್ಯಾನದಿಂದ ಸತ್ಯವಾದ ವಿಷವೂ ಕೂಡ ನಿವೃತ್ತಿ-ಯಾಗುವುದು ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವು-ದೆಂಬ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಬಂಧವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ಮತದಂತೆ ವಿಷವೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ನೀಲವಿಶಿಷ್ಟದ್ರವ್ಯಾದಿಗಳೂ ನಿನ್ನ ಮತದಂತೆ ಸತ್ಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಸತ್ಯವಾದದ್ದು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನೀಲವಿಶಿಷ್ಟದ್ರವ್ಯವೂ ನಿವೃತ್ತವಾಗಲಿ - ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಯು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ಮತದಂತೆ ನೀಲವಿಶಿಷ್ಟದ್ರವ್ಯವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ, ನೀವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಆಪಾದನೆ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ - ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ನಿನ್ನ ಮತದಂತೆ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ನೀಲವಿಶಿಷ್ಟ-ದ್ರವ್ಯವೇ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, 'ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದದ್ದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ವಿರೋಧಿಸಾಮಗ್ರಿವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದ್ದು ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಜ್ಞಾನ-ನಿವರ್ತ್ಯ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಮಿಥ್ಯಾಭೂತ ಎಂಬ ವಿಶೇಷ್ಯವು ವ್ಯರ್ಥ. ವಿರೋಧಸಾಮಗ್ರಿಯು ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನನಿವರ್ತ್ಯವಾಗುವಾಗ, ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಅನಾವಶ್ಯಕ. ಆತ್ಮನು ಸತ್ಯ; ಮಿಥ್ಯಾಭೂತ-ನಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ನಿವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ, ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿರೋಧಿಸಾಮಗ್ರಿಯು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ನಿವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ನಿವೃತ್ತಿಹೊಂದುತ್ತದೋ ಅದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ವಿರೋಧಿಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ವಿರೋಧಿಸಾಮಗ್ರಿ, ಸದ್ಭಾವವೇ ನಿವೃತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜಕವೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಲೇಸು. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ, ನಿವೃತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜಕವಾಗಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ

ಹಾಗೂ ವಿರೋಧ ಎಂಬ ಎರಡನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ವಿರೋಧ ಎಂಬ ಒಂದನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿದರೆ ಲಾಘವವೂ ಬರುತ್ತದೆ.

ज्ञानविरोधित्वं मिथ्याभूतस्यैवेति चेत् । न प्रमाणाभावात् । दर्शनात् इति चेत् । तर्हि आगमेन सत्यस्यापि ज्ञानविरोधित्वं श्रूयमाणं कथं निवार्यते ।

ಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿತ್ವವು ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಇರುವುದು ಎಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾಭೂತ-ವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿತ್ವವು ಕಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, 'ವಿಶ್ವಮಾ-ಯಾನಿವೃತ್ತಿಃ' ಎಂಬ ಆಗಮದಿಂದ ಸತ್ಯವಾದದ್ದಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿತ್ವವು ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯವಾದ್ದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿತ್ವವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವುದು? ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನ ವಿರೋಧಿತ್ವವು ಕಂಡು ಬಂದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿತ್ವವು ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ध्यानं मानसी क्रिया न ज्ञानम् इति चेत्-यदि क्रियापरिस्पन्दः तर्हि सः अतीन्द्रियाश्रितः अतीन्द्रिय इत्यपरोक्षावभासविरोधः, परि-स्पन्दस्य रूपरहितत्वेन रूपावभासविरोधश्च ।

ಗರುಡಧ್ಯಾನದಿಂದ ಸತ್ಯವಾದ ವಿಷವು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತಷ್ಟೆ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಧ್ಯಾನವು ಮಾನಸೀಕ್ರಿಯೆ; ಅದು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮಾನಸೀ-ಕ್ರಿಯಾ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮನೋನಿಷ್ಠವಾದ ಪರಿಸ್ಪಂದ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡುವು-ದಾದರೆ, ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇರತಕ್ಕ ಆ ಪರಿಸ್ಪಂದರೂಪವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಆಗ ಅದು (ಧ್ಯಾನವು) ಅಪರೋಕ್ಷತ್ವೇನ ಪ್ರತಿಭಾಸವಾಗದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಪರಿಸ್ಪಂದವು ರೂಪರಹಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ರೂಪವು ತೋರುವುದೂ ಸಹ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

यदि च मानसी सृष्टिरिति मतम्; अनुमतमेतत् ''श्रवणदर्शनादि-जनितमानसवासनामयस्य वस्तुनो मनसावलोकनं ध्यानम्'' इत्यङ्गीकारात् ।

ಒಂದು ವೇಳೆ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾನಸಿಕ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದು ನಮಗೂ ಸಮ್ಮತ. ನಾವು ಶ್ರವಣ, ದರ್ಶನಮೊದಲಾದ್ದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಾನಸವಾಸನಾಮಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ನೋಡುವುದೇ ಧ್ಯಾನ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ.

अतीन्द्रियोपादानकस्यापि द्रव्यस्य ऐन्द्रियकत्वं त्र्यणुकादेरिव उपपद्यते । नीरूपत्वाद्वायोः रूपवतस्तेजसो जन्म वेदान्तिनां प्रसिद्धमेव ।

ಮನಸ್ಸು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಸ್ತು; ಮನಸ್ಸಿನ ಪರಿಣಾಮರೂಪವಾದ ವಾಸ-ನಾಮಯ ವಸ್ತುವು ಹೇಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದೆಂದರೆ, ಇದಕ್ಕೆ ತಾರ್ಕಿಕರಂತೆ ಹಾಗೂ ವೇದಾಂತಿಗಳಂತೆ ಒಂದೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ತಾರ್ಕಿಕರಂತೆ, ಎರಡು ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಒಂದು ದ್ವ್ಯಣುಕವೂ, ಮೂರು ದ್ವ್ಯಣುಕಗಳಿಂದ ಒಂದು ತ್ರ್ಯಣುಕವೂ ಉತ್ಪನ್ನ-ವಾಗುತ್ತವೆ. ಪರಮಾಣು ಹಾಗೂ ದ್ವ್ಯಣುಕಗಳು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದರೂ, ತ್ರ್ಯಣುಕವು ಐಂದ್ರಿಯಕವೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ವೇದಾಂತಿಗಳಂತೆ, ವಾಯುವಿನಿಂದ ತೇಜಸ್ಸು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ. ವಾಯುವು ರೂಪರಹಿತ-ವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅದರಿಂದ ರೂಪವುಳ್ಳ ತೇಜಸ್ಸು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ. ವಾಯುವುದು ರೂಪರಹಿತವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅದರಿಂದ ರೂಪವುಳ್ಳ ತೇಜಸ್ಸು ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ; ಇದರಿಂದ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗದ ವಾಯುವಿನಿಂದ, ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾದ ತೇಜಸ್ಸಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು.

एवं ध्यायतेः चिन्तार्थताऽपि स्मृतिसिद्धा सिद्धा ।

ಹೀಗೆ ಧ್ಯಾನವು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ್ದರಿಂದಲೇ ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ 'ದ್ಯೈ ಚಿಂತಾಯಾಮ್' ಎಂಬುದಾಗಿ ಧ್ಯೈಧಾತುವಿಗೆ ಚಿಂತನೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೂ ಸರಿಹೋಗುತ್ತದೆ. 'ಚಿತೀ ಸಂಜ್ಞಾನೇ' ಎಂದು ಧಾತುಪಾಠವಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಧ್ಯಾನವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮಾನಸಿಕಜ್ಞಾನವೆಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

अत एव क्रिया मानसवदिति सूत्रविरोधोऽपि परिहृतः ।

ಹೀಗೆ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾನಸಿಕ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ 'ಪೂರ್ವ ವಿಕಲ್ಪಃ ಪ್ರಕರಣಾತ್ ಸ್ಯಾತ್ ಕ್ರಿಯಾ ಮಾನಸವತ್' ಎಂಬ ಉಪಾಸನಾಪಾದದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ವಿರೋಧವೂ ಪರಿಹೃತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾ ಮಾನಸವತ್ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಧ್ಯಾನದಂತೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾನಸಕ್ರಿಯೆ ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಪರಿಸ್ಪಂದವಲ್ಲ; ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಮಾನಸಿಕ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದೇ ನಮಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯವೆಂದರ್ಥ.

ज्ञानस्य अबुभुत्सितग्राह्यत्वात्, ध्यानस्य च विधिजन्यपुरुषेच्छा प्रयत्नसापेक्षत्वात् कथमिदं ज्ञानम् इति चेत्, न । विधेः साध्यसाधन-भावमात्रज्ञापनेन चरितार्थत्वात्, इच्छाप्रयत्नयोश्च संस्कारोद्बोधेन कृतार्थत्वात् । मानसवस्त्ववलोकने व्यापाराभावात् । मनोविक्षेप-निरासे वा तदुपयोगः ।

ಧ್ಯಾನವು ಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಹೇಗೆ ಅನುಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸ-ಲಾಯಿತೋ ಅದರಂತೆ, ಧ್ಯಾನವು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅನುಪಪತ್ತಿಯು ಬರುತ್ತದೆಂದು ಪರಕೀಯರು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು, ಅದರ ಗ್ರಹಣವು ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ; ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ ಇರಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ. ಧ್ಯಾನವು ಹಾಗಲ್ಲ; ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ 'ನಿದಿಧ್ಯಾಸಿತವ್ಯಃ' ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಧ್ಯಾನಮಾಡ-ಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯೂ, ಧ್ಯಾನಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಈ

ಇಚ್ಛಾಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಂದ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧ್ಯಾನವು ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನವಾದೀತು ಎಂದರೆ, ಹಾಗಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಿಯು ಧ್ಯಾನರೂಪವಾದ ಸಾಧನದಿಂದ ಭಗವದಪರೋಕ್ಷರೂಪವಾದ ಫಲವುಂಟಾಗುತ್ತದೆಂದು ಸಾಧನಸಾಧ್ಯಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಚರಿತಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ (ಎಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಿಗೆ ಈ ಸಾಧನಸಾಧ್ಯಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವಷ್ಟೇ ಪ್ರಯೋಜನ). ಧ್ಯಾನವಿಷಯಕವಾದ ಇಚ್ಛಾ ಹಾಗೂ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಉದ್ಬೋಧನೆ ಮಾಡುವುದಿಷ್ಟೇ ಪ್ರಯೋಜನ. ಮಾನಸ ವಸ್ತುವಿನ ಮಾನಸಿಕ ಅವಲೋಕನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಧಿವಾಕ್ಯಕ್ಕಾಗಲೀ ಇಚ್ಛಾಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗಾಗಲೀ ವ್ಯಾಪಾರವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಯತ್ನದ ಉಪಯೋಗವು ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಆಗುತ್ತದೆ.

किं च सेतुदर्शनात्पापादिनिवृत्तिः सुप्रसिद्धा । मध्ये अदृष्ट कल्पनायां तु न प्रमाणमस्ति । अन्यथा प्रकृतेऽप्यदृष्ट कल्पनाप्रसङ्गात् । अदृष्ट साध्यत्वे मोक्षस्य अनित्यता प्रसक्तिः इति चेत् ज्ञानजन्यत्वेऽपि साम्यात् । ''प्रजया पशुभिर्य एवं वेद'' इत्यादौ दर्शनात् । ज्ञानजन्यत्वेऽपि प्रध्वंसतया नानित्यतेति चेत् । समानमेतददृष्ट साध्येऽपीति ।

ಹೀಗೆ ಧ್ಯಾನವು ಜ್ಞಾನರೂಪವೆಂದು ಪರರಿಂದ ಒಪ್ಪಿಸಿ, ಸತ್ಯವಾದ ವಿಷವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವರ್ತ್ಯವೆಂದು ಸಾಧಿಸಲಾಯಿತು. ಈಗ ಜ್ಞಾನ ನಿವರ್ತ್ಯವಾದ ಸತ್ಯವಸ್ತುವಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ರಾಮಸೇತುವಿನ ದರ್ಶನದಿಂದ (ಎಂದರೆ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ) ಪಾಪಾದಿಗಳ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದು, 'ಸೇತುಂ ದೃಷ್ಟ್ವಾ ಸಮುದ್ರಸ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮಹತ್ಯಾಂ ವ್ಯಪೋಹತಿ' ಎಂಬ ಪುರಾಣವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಸೇತುದರ್ಶನದಿಂದ ಅದೃಷ್ಟವು (ಪುಣ್ಯವು) ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ; ಅದರಿಂದ ಪಾಪವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಕಲ್ಪನೆಮಾಡಲು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾಗದಿಂದ ಅದೃಷ್ಟವು ಹುಟ್ಟಿ, ಅದರಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಫಲವು ಹುಟ್ಟುವಂತೆ, ಇಲ್ಲೂ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಬಹುದಲ್ಲಾ ಎಂದರೆ, ಹಾಗಾದಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ,

ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದೃಷ್ಟವು ಹುಟ್ಟಿ, ಅದರಿಂದ ಬಂಧವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆಗ ಜ್ಞಾನನಿವರ್ತ್ಯವಾದದ್ದು ಬಂಧವಲ್ಲ-ವಾದ್ದರಿಂದ, ಬಂಧವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷವು ಅದೃಷ್ಟದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾದ್ದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದಲ್ಲಿ ಅನಿತ್ಯತ್ವವು ಬಂದೀತು ಎಂದರೆ, ಜ್ಞಾನಜನ್ಯವಾದರೂ ಅನಿತ್ಯತ್ವವು ಏಕೆ ಬರಬಾರದು? ಜ್ಞಾನಜನ್ಯವಾದರೂ ಮೋಕ್ಷವು ಬಂಧದ ಪ್ರಧ್ವಂಸರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವವು ನಿತ್ಯವಾದದ್ದರಿಂದ ಅನಿತ್ಯತ್ವವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅದೃಷ್ಟ-ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಮೋಕ್ಷವು ಪ್ರಧ್ವಂಸರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಅನಿತ್ಯತ್ವವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನಜನ್ಯವೋ, ಮಧ್ಯೆ ಅದೃಷ್ಟಕಲ್ಪನೆಯು ಅನಾವಶ್ಯಕ ಹಾಗೂ ಅನ್ಯಾಯವೋ ಅದರಂತೆ ಸೇತುದರ್ಶನದಿಂದ ಪಾಪನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವಾಗ ಮಧ್ಯೆ ಅದೃಷ್ಟಕಲ್ಪನೆಯು ಅನಾವಶ್ಯಕ ಹಾಗೂ ಅನ್ಯಾಯವು.

अपि च बन्धस्य विध्वंसलक्षणत्वात् बन्धमिथ्यात्वं नैव मुक्तिरपेक्षते । किन्नाम सत्यत्वमेव । न हि मिथ्याभूतस्य शशविषाणादेः ध्वंसोऽस्ति इति ।

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ಬಂಧದ ಪ್ರಧ್ವಂಸರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಬಂಧವು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ; ಪ್ರತ್ಯುತ ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಪದಾರ್ಥವು ಇದ್ದರಷ್ಟೆ ಅನಂತರ ನಾಶ-ವಾಗುವುದು. ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದ ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳು ಧ್ವಂಸವಾಗುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ (ಹಸುವಿಗೆ ಕೊಂಬು ಇರುವುದರಿಂದ ಅದು ಎಂದಾದರೂ ಮುರಿಯಬಹುದು; ಮೊಲಕ್ಕೆ ಕೊಂಬೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅದು ಮುರಿಯು-ವುದು ಹೇಗೆ?).

ननु यथा, ''मिथ्याभूतात् शशविषाणादेः व्यावृतः ध्वंसः सत्ये पर्यवस्यति'' इति भवता उच्यते; तथा ''सत्यात् चिदात्मनः अपि व्यावृतः मिथ्याभूते पर्यवस्यति'' इति मया अपि वक्तुं शक्यत एव ।।

सत्यम् । आपाततस्तथा । तथापि अर्थापत्तिः सन्देहास्पन्दितकुण्ठिता एव ।। अनिर्वाच्यनिरासे निश्चयोऽपि भविष्यति ।

ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ಧ್ವಂಸವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಬಂಧದಲ್ಲಿ ಧ್ವಂಸವಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಬಂಧವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ, ಅದರಂತೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಸತ್ಯವಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ಧ್ವಂಸವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಬಂಧದಲ್ಲಿ ಧ್ವಂಸವಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಬಂಧವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಪರ್ಯವ-ಸಾನವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಗಳೂ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ಆಪಾತತಃ ಇದು ಸತ್ಯ (ಈ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ ಹೊರತಾಗಿ ವಾಸ್ತವಿಕವಲ್ಲ). ಬಂಧಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನನಿವರ್ತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ, ಅರ್ಥಾತ್ ಬಂಧವು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂಬ ವಾದವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ (ಎಂದರೆ, ಆತ್ಮನ ವ್ಯತಿರೇಕದಿಂದ ಬಂಧವು ಮಿಥ್ಯೆಯೋ? ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳ ವ್ಯತಿರೇಕದಿಂದ ಬಂಧವು ಸತ್ಯವೋ? ಎಂದು ಸಂಶಯವು ಬರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ) ಬಂಧವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಂ ಸದಸ-ತೋರಪ್ಯೇತೇನ ನಿಷಿಧ್ಯತೇ' ಇತ್ಯಾದಿ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ ಮಿಥ್ಯಾಪದಕ್ಕೆ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವೆಂದು ಅರ್ಥ ಎಂಬುದನ್ನು ಖಂಡಿಸುವುದರಿಂದ, ಜ್ಞಾನನಿವರ್ತ್ಯತ್ವವು ಸತ್ಯವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನೂ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

बन्धबाध एव मुक्तिरिति चेत् । मैवं श्रुतिसूत्रे वदतः । तरति 'शोकम्' इत्यादौ विपरीताभिधानात् ।

ಮೋಕ್ಷವು ಬಂಧಧ್ವಂಸವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಈ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ-ಯಾದರೂ, ಮೋಕ್ಷವು ಬಂಧಬಾಧೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಈ ದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲಾ ಎಂದರೆ, 'ತರತಿ ಶೋಕಮಾತ್ಮವಿತ್' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ-ಯಾಗಲೀ, ಜಿಜ್ಞಾಸಾಸೂತ್ರವಾಗಲೀ ಮೋಕ್ಷವು ಬಂಧಬಾಧೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲವಲ್ಲ. ಈ ಶ್ರುತಿಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಧರೂಪವಾದ ಅನರ್ಥವನ್ನು

ಪರಿಹಾರ ಮಾಡುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ವೇದಾಂತ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದೇ ಹೇಳಿದೆ; ಇದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ಬಂಧಬಾಧರೂಪ-ವಾದದ್ದೆಂದು ಪ್ರತೀತಿಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ (ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ರಜತವೆಂದು ಮೊದಲು ತಿಳಿದಿದ್ದು, ನಂತರ ಶುಕ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದರೆ ರಜತಕ್ಕೆ ಬಾಧೆಯು ಬಂತೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಬಂಧದ ಬಾಧೆಯು ಶ್ರುತಿ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತಿಲ್ಲ). ಪ್ರತ್ಯುತ, ಅವಿದ್ಯಾಮಾನವಾದದ್ದನ್ನು ದಾಟುವುದೆಂಬುವುದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸಂಸಾರದ ದಾಟುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಈ ಶ್ರುತಿಸೂತ್ರಗಳು ಸಂಸಾರವು (ಬಂಧವು) ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

''विमुक्तश्च विमुच्यत'' इति श्रुतार्थापत्तिस्तु भाष्यकृतैवान्यत्रोप-पादिता ।

ಜ್ಞಾನನಿವರ್ತ್ಯವಾದದ್ದು ಬಂಧವೆಂದು ವರ್ಣಿಸುವ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಬಂಧದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸದೇ ಇದ್ದರೂ, 'ವಿಮುಕ್ತಶ್ಚ ವಿಮುಚ್ಯತೇ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಬಂಧವು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಮುಕ್ತನಾಗಿದ್ದವನೇ ನಂತರ ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಂಸಾರಿಗೂ ಮುಕ್ತತ್ವವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಬಂಧವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಸಂಸಾರಿಗೆ ಮುಕ್ತತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಂಧವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ - ಎಂದರೆ, ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರಿಗೆ ಮುಕ್ತತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು 'ಬಂಧವು ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಜೀವಗತವಾದ ಬಂಧವು ಅಜ್ಞಾನಮೂಲಕವಾದ್ದರಿಂದ ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ. ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಮಾನ ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗವುಂಟು. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಸಾರಿಯು ವಿಮುಕ್ತನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಮಾನ ಬಂಧವುಳ್ಳವನು ಎಂದರ್ಥ. ಈ ವಾಕ್ಯವು ಬಂಧವು ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೊರಟಿದೆ. ಇದನ್ನು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಆನಂದಮಯ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಮಾದಾತ್ಮಕತ್ವಾದ್ಬಂಧಸ್ಯ ವಿಮುಕ್ತತ್ವಂ ಚ ಯುಜ್ಯತೇ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಉಪಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

किं च ब्रह्मज्ञानं जीवगतबन्धनिवर्तकं उत जीवज्ञानम् । नाद्यः अन्यज्ञानेनान्यविषयाज्ञानस्य निवृत्त्यदर्शनात् । न द्वितीयः ब्रह्मजिज्ञासेति तज्ज्ञानस्यैव सूत्रे अभिहितत्वात् ।

ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಂಧನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವರ್ತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಬಂಧವು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದಷ್ಟೇ ಪರಕೀಯನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಜೀವಗತಬಂಧಕ್ಕೆ ನಿವರ್ತಕವೋ? ಅಥವಾ ಜೀವಜ್ಞಾನವು ಜೀವಗತ ಬಂಧಕ್ಕೆ ನಿವರ್ತಕವೋ? ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಜೀವಗತಬಂಧಕ್ಕೆ ನಿವರ್ತಕವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅನ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅನ್ಯವಿಷಯಕ ಅಜ್ಞಾನದ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡು-ಬಂದಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತವು ಆರೋಪಿತವಾಗಿದ್ದರೆ, ಶುಕ್ತಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಜತವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಘಟಜ್ಞಾನದಿಂದ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ರಜತವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದ (ಆರೋಪಿತವಾದ) ಬಂಧವು ಜೀವಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗ-ಬೇಕೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜೀವಜ್ಞಾನವು ಜೀವಗತಬಂಧಕ್ಕೆ ನಿವರ್ತಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ - ಎಂದರೆ, ಸೂತ್ರಕಾರರು ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದು ಸೂತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ ಜೀವಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದು ಸೂತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿಲ್ಲ.

किं चात्र विचारविषयो ब्रह्म वा जीवो वा । आद्ये जीवस्य सन्दिग्धतासिद्धये बन्धमिथ्यात्ववर्णनासम्भवात् । द्वितीये न बन्धमिथ्यात्वापेक्षा मुक्तेः ।

ಜಿಜ್ಞಾಸಾಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಆತ್ಮನು 'ಅಹಂ ಕರ್ತಾ, ಅಹಂ ಭೋಕ್ತಾ' ಎಂಬುದಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಈ ತೋರುವ ಕರ್ತೃತ್ವ, ಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದರೆ, ಸಂದೇಹವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವಿಚಾರವಿಷಯತ್ವವು ಕೂಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕರ್ತೃತ್ವಾದಿಗಳು ಅವಿದ್ಯಾರೋಪಿತ,

ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ, ನಿಷ್ಕಲ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಆಗ ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ವಿಷಯತ್ವವು ಕೂಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪರಕೀಯರವಾದ. ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ವಿಚಾರ ವಿಷಯನಾದವನು ಬ್ರಹ್ಮನೋ? ಜೀವನೋ? ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಚಾರ ವಿಷಯನೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಂದಿಗ್ಧ-ನೆಂದು ವರ್ಣಿಸಬೇಕು. ಜೀವನು ಸಂದಿಗ್ಧನಾದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಷಯ-ನೆಂಬುವುದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೋ ಸಂದಿಗ್ಧವಾದರೆ, ಮತ್ತಾವುದೋ ವಿಚಾರಣೀಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಜೀವನಿಗೆ ಸಂದಿಗ್ಧತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿ-ಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಅಸಂಗತವಾಗಿ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರವಿಷಯನು ಜೀವನೇ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಬಂಧವು ಸತ್ಯವಾದರೂ ದೇಹಾದಿಭಿನ್ನತ್ವ-ಅಭಿನ್ನತ್ವ, ಅಣುತ್ವ-ಮಹತ್ತ್ವ, ನಿತ್ಯತ್ವಾನಿತ್ಯತ್ವ ಇತ್ಯಾದಿರೂಪದಿಂದ ಸಂದೇಹವು ಕೂಡುವುದರಿಂದ, ಜೀವನಿಗೆ ಸಂದಿಗ್ಧತಯಾ ವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ.

नन्वपेक्षायाः पुरुषधर्मत्वात् कथमेतत् । इत्थम् । प्रतीयमानोऽर्थः अर्थान्तरविषयां पुरुषस्य अपेक्षाम् उपजनयन् सापेक्षः इत्युपचर्यते ।

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಬಂಧವನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಂಧನಿವೃತ್ತಿರೂಪ ಮೋಕ್ಷವು ಪ್ರಯೋಜನವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಮುಕ್ತಿ-ಯಾಗಲೀ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಉಕ್ತಿಯಾಗಲೀ ಬಂಧದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಪೇಕ್ಷೆ ಎಂಬುದು ಪುರುಷಧರ್ಮವಾದ್ದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಲೀ ಉಕ್ತಿಯಾಗಲೀ ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಕೂಡುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ, ಅದನ್ನು ಕೂಡಿಸುವ ಪ್ರಕಾರ ಹೀಗಿದೆ – ಒಂದು ಮಾತಿನಿಂದ ಒಂದು ಅರ್ಥವು ತೋರಿದರೆ, ಅದು ಪುರುಷನಿಗೆ ಅರ್ಥಾಂತರ ವಿಷಯಕವಾದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅಪೇಕ್ಷಾಜನಕವಾದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥವು ಔಪಚಾರಿಕವಾಗಿ ಸಾಪೇಕ್ಷವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಅರ್ಥಪ್ರತಿಪಾದಕವಾದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದಗಳೂ ಔಪಚಾರಿಕವಾಗಿ ಸಾಪೇಕ್ಷವೆನಿಸುತ್ತವೆ.

यद्वा प्रमितस्य अनुपपद्यमानस्य अर्थस्य उपपादका शक्तिरपेक्षा अत्र उच्यते । एषा खलु अर्थापत्तिसामग्री यत् 'आक्षेपकस्य प्रमितत्वं, अनुपपद्यमानत्वं च, आक्षेप्यस्यापि उपपादकत्वं प्रमाणाविरुद्धत्वं च' । अत एव 'अप्रमितत्वं, अनुपपत्त्यभावः, अन्यथाप्युपपत्तिः, अन्यथैवोपपक्षिः प्रमाणविरुद्धार्थत्वं च' इति अर्थापत्तिदूषणानि ।। अत एव बन्धमिथ्यात्वाभावे अनुपपद्यमाना मुक्तिः तत्कल्पयति इति न । बन्धमिथ्यात्वस्य 'अहं कर्ता भोक्ता सुखी दुःखी' इत्यादि प्रत्यक्षविरुद्धत्वेन अर्थापत्त्यविषयत्वात् ।

ಅಥವಾ, ಪ್ರಮಿತವಾದ ಹಾಗೂ ಕೂಡದೇ ಇರುವ ಅರ್ಥವು ಕಂಡಾಗ ಅದನ್ನು ಕೂಡಿಸುವ ಆಕ್ಷೇಪಕಶಕ್ತಿಯು ಅಪೇಕ್ಷಾ ಎಂದು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ; ಕೇವಲ ಪುರುಷಧರ್ಮವಾದ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯಲ್ಲ. ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಗೆ ಸಾಮಗ್ರಿಯು ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಆಕ್ಷೇಪಕವಾದದ್ದು ಪ್ರಮಿತವಾಗಿರಬೇಕು; ಹಾಗೂ ಕೂಡದೇ ಇರಬೇಕು. ಆಕ್ಷೇಪ್ಯವಾದದ್ದು ಕೂಡುವಂತಿರಬೇಕು ಹಾಗೂ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಅವಿರುದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಆಕ್ಷೇಪಕವು ಅಪ್ರಮಿತ-ವಾಗಿರೋಣ, ಅನುಪಪತ್ತಿಯು ಇಲ್ಲದೇ ಇರೋಣ, ಬೇರೆ ರೀತಿಯೂ ಕೂಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬರೋಣ (ಅನ್ಯಥೈವೋಪಪತ್ತಿ), ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಕೂಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬರೋಣ (ಅನ್ಯಥಾಪ್ಯುಪಪತ್ತಿ), ಆಕ್ಷೇಪ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣ-ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರೋಣ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿದೂಷಣಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ, ಬಂಧನಿವೃತ್ತಿರೂಪ-ವಾದ ಮೋಕ್ಷವೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಮುಕ್ತಿಯು ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವ-ವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಬಂಧ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ಹೋದರೂ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದಾಗಿದೆ; ಮುಕ್ತಿಯು ಬಂಧಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ (ಏಕೆಂದರೆ ಸತ್ಯವಾದದ್ದಕ್ಕೇ ಧ್ವಂಸವು ಇರುವುದು). ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ನಾನು ಕರ್ತಾ, ಭೋಕ್ತಾ, ಸುಖಿ, ದುಃಖಿ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ननु प्रत्यक्षं बन्धस्वरूपमात्रं गोचरयति न तु तन्मिथ्यात्वाभावम् । अतोऽर्थापत्तेः कथं प्रत्यक्षविरोधः । मैवम् । प्रत्यक्षं खलु बन्धं गोचरयदस्तीति नास्तीति वा गोचरयेत् । उभयोदासीनस्य ज्ञानस्यादर्शनात् । आद्येऽस्तित्वं मिथ्यात्वाभावश्चेत्यनर्थान्तरमिति कथं न प्रत्यक्षविरोधः । द्वितीयेऽनुभवविरोधः । तद्व्युत्पादन-वैय्यर्थ्यप्रसङ्गश्च ।।

ಶಂಕಾ :

ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವೆಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥಾಪತ್ತಿಗೆ ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳಿದೆವಷ್ಟೆ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೀಗೆ ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಬಂಧಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಬಂಧದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧವು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ?

ಸಮಾಧಾನ :

ಈ ಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವಾಗ ಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದಾಗಲೀ, ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಲೀ ತಿಳಿಸಿ-ಕೊಡಬೇಕು. ಇದೆ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಎರಡು ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಉದಾಸೀನ-ವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಬಂಧವು ಇದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ 'ಇದೆ' ಎಂಬುದೂ, 'ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದೂ ಒಂದೇ ಆದ್ದರಿಂದ, ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರೋಧವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು, ಬಂಧವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಅನುಭವವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ; ನಾವು ಸುಖದುಃಖಾದಿ ಸಂಸಾರಬದ್ಧ-ರಾಗಿದ್ದೇವೆಂದೇ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವು ಬರುತ್ತಿದೆ. ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ ಬಂಧವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯಿಂದ ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ವ್ಯುತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುವುದು ವ್ಯರ್ಥವೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

यदि दुःखादेरात्मातिरिक्तस्य मिथ्यात्वं श्रुत्यादिबलेन स्यात् । तर्हि श्रुतेरपि मिथ्यात्वं प्रसज्येतात्मातिरिक्तत्वाविशेषात् । अन्यथा स्वस्मिन्नेव अस्य प्रामाण्यं प्रतिहतमिति न किञ्चिदर्थं प्रतिपादयेत् ।। यदि चेदं वाक्यं मिथ्या स्यात् तथापि न दुःखादेः मिथ्यात्वं प्रतिपादयेत् । मिथ्याभूतस्य वन्ध्यासुतवचसः साधकत्वादर्शनात् । अतो बन्धमिथ्यात्वासिद्धिः ।

ಒಂದು ವೇಳೆ ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳಿಗೆ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿ-ವಾಕ್ಯಗಳ ಬಲದಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಾದರೆ, ಆ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯವೂ ಸಹ ಆತ್ಮಭಿನ್ನವಾದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಹಾಗಲ್ಲದೆ, ಆ ವಾಕ್ಯವು ಸತ್ಯವಾಗುವಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಆತ್ಮಭಿನ್ನವಾದದ್ದೆಲ್ಲಾ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುದು ಈ ವಾಕ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲೇ ಸುಳ್ಳಾದಂತಾಗಿ (ಅಪ್ರಮಾಣವಾದದ್ದಾಗಿ), ಇಂಥಾ ವಾಕ್ಯವು ಏನನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯವು ಮಿಥ್ಯೆ-ಯೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ, ದುಃಖಾದಿಗಳಿಗೆ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದ ಬಂಜೆಯಮಗನ ಮಾತಿಗೆ ಸಾಧಕತ್ವವು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ (ವಾಕ್ಯವು ತಾನೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ, ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸೀತು?). ಹೀಗೆ, ಶ್ರುತ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯವು ಸತ್ಯವಾಗಲೀ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಲೀ ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಅಸಮರ್ಥ-ವಾದ್ದರಿಂದ, ಸುಖದುಃಖಾದಿ ವಿಷಯಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗಲಾರ-ದಾದ್ದರಿಂದ ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ननु भवद्भिरपि शरीरेन्द्रियान्तःकरणविषयाणां दुःखादीनां च आत्मन्यन्यथाध्यासाङ्गीकारात् कथं निरासः । क्रियाज्ञाने प्रति कारकान्तराप्रयोज्यत्वादिलक्षणं कर्तृत्वम् । स्वरूपसतः तमेव तादात्म्यतत्सम्बन्धित्वाभ्यामारोपः इत्यङ्गीकारात् । तत एव भोक्तृत्वादिव्यवहारोपपत्तिः ।

ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳೂ ಸಹ ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಅಂತಃಕರಣವಿಷಯಗಳಾದ ದುಃಖಾದಿಗಳು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಆರೋಪಿತವಾಗಿವೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ, ಬಂಧಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಏಕೆ ನಿರಾಸ-ಮಾಡುವುದು? ಎಂದರೆ, ನಮ್ಮ ದರ್ಶನಕ್ಕೂ, ಮಾಯಾವಾದಿದರ್ಶನಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ತತ್ತ್ವವಾದಿಗಳ ದರ್ಶನವು ಹೀಗಿದೆ; 'ಸ್ವತಂತ್ರಃ ಕರ್ತಾ' ಎಂದು ಪಾಣಿನಿಮಹರ್ಷಿಗಳು ಹೇಳಿದಂತೆ ಕ್ರಿಯಾ ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು, ಕರ್ಮಾದಿ ಕಾರಕಾಂತರಗಳಿಂದ ಅಪ್ರಯೋಜ್ಯತ್ವರೂಪವಾದ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಜೀವನಿಗಿದೆ; ತಾರ್ಕಿಕೋಕ್ತರೀತ್ಯಾ ಜ್ಞಾನ, ಚಿಕೀರ್ಷಾ (ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ), ಕೃತಿಮತ್ತ್ವರೂಪವಾದ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಇದೆ. ಸುಖದುಃಖಾದಿ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವೂ ಇದೆ. ಇವೆರಡೂ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅಧೀನವಾಗಿವೆ. ಸ್ವರೂಪತಃ ಇರತಕ್ಕ ಭಗವದಧೀನವಾದ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳನ್ನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತನ್ನವೇ ಆಗಿವೆ-ಯೆಂದು ಜೀವನು ಅವಿದ್ಯಾನಿಮಿತ್ತಕವಾಗಿ ಭ್ರಮಿಸಿದ್ದಾನೆ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ತಿರುಗುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಮಾನಸಿಕವಾದ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ತನ್ನ-ವೆಂದೇ ಭ್ರಮಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ವರೂಪತಃ ಇರತಕ್ಕ ದೇಹಾದಿ ಧರ್ಮಗಳಾದ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳೇ ತಾದಾತ್ಮ್ಯರೋಪದಿಂದ ಹಾಗೂ ತತ್ಸಂಬಂಧಿತ್ವಾ-ರೋಪದಿಂದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ,ನಾನು ಕರ್ತಾ, ನಾನು ಭೋಕ್ತಾ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಕೂಡುತ್ತವೆ. ಮಾಯಾವಾದಿ ದರ್ಶನದಂತೆ ದೇಹಾದಿಗಳೂ, ತದ್ಧರ್ಮಗಳಾದ ದುಃಖಾದಿಗಳೂ ಸ್ವರೂಪತಃ ಮಿಥ್ಯೆ ಆದ್ದರಿಂದ, ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಯುಕ್ತವೇ ಆಗಿದೆ.

न चारोपितत्वेन मिथ्यात्वसिद्धिः । आत्मनोऽपि अन्तःकरणादिषु आरोपितत्वेन मिथ्यात्वप्रसङ्गात् । अङ्गीकृतश्च अन्तःकरणादिषु परेणात्माध्यासः । यथोक्तम् । तच्च प्रत्यगात्मानं सर्वसाक्षिणं तद्विपर्ययेणान्तः करणादिषु अध्यस्यतीति ।

ಹೀಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳು ಆರೋಪಿತವಾಗಿವೆ ಎಂದ ಮೇಲೆ ಅವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಎಂದರೆ ಆರೋಪಿತವಾದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. (ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೇಣ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳಿಗೆ

ಜೀವನಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಯತೆಯು ಆರೋಪಿತವೆಂದು ಜೀವಗತ ಕರ್ತೃತ್ವಾದಿ ವಿಷಯಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ; ಕರ್ತೃತ್ವಾದಿಗಳೇ ಸ್ವರೂಪತಃ ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾನಸಿಕ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನೇ ಆತ್ಮೀಯ-ವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ, ಆತ್ಮೀಯತ್ವವು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದೇ ಹೊರತಾಗಿ ಸುಖದುಃಖಗಳೇ ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಸಿದ್ದಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ). ಆರೋಪಿತತ್ವಮಾತ್ರದಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವು-ದಾದರೆ, ಆತ್ಮನೂ ಸಹ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತನೆಂದು ಪರಕೀಯರು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಬೇಕಾದೀತು! ಪರಕೀಯರು 'ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಾದ ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಚೇತನನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅಚೇತನವಾದ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಿದಾತ್ಮನ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಆರೋಪಿಸ-ದಿದ್ದರೆ ಚಿತ್ಸ್ವಭಾವವಾದ ಪ್ರಮಾ ಎಂಬುದು (ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದು), ಕೇವಲ ಜಡವಾದ ಅಂತಃಕರಣದ ಪರಿಣಾಮರೂಪವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

चेतनस्याचेतने स्वरूपाध्यासाभावात् । संसृष्ट तयाध्यासात्तन्मात्रेणैव सकललौकिकव्यवहारोपपत्तेः न मिथ्यात्वं इति चेत् । सममचेतनस्यापि ।

ಚೇತನಕ್ಕೆ ಅಚೇತನದಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪಾಧ್ಯಾಸವು (ಸ್ವರೂಪಾರೋಪವು) ಕೂಡದೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ಸಂಬದ್ಧತಯಾ ಅಧ್ಯಾಸಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಸಕಲ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಕೂಡುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಅಚೇತನಕ್ಕೂ ಇದು ಸಮಾನ. ಅಚೇತನಕ್ಕೆ ಚೇತನದಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪಾಧ್ಯಾಸವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸಂಸೃಷ್ಟತಯಾ ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಕರ್ತೃತ್ವಾದಿ ಸಕಲವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಕೂಡುವು-ದರಿಂದ, ಅಚೇತನವಾದ ದೇಹಾದಿಗಳಿಗೂ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ननु अहम्प्रत्ययस्य आत्मविषयत्वे सुषुप्तावपि अहमुल्लेखः स्यात् इति चेत्। अस्ति सुषुप्तावपि अहं उल्लेखः । कुत एतदवगतमिति चेत् । सुखमहमस्वाप्समिति सुप्तोत्थितस्य स्वाप्नसुखानुभवपरामर्शात् ।

ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕರ್ತೃತ್ವಾದಿಗಳು ಅಹಂಕಾರದ ಸಮೀಪ-ದಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತವೆ - (ಕೆಂಪುಬಣ್ಣದ ಜಪಾಕುಸುಮದ ಸನ್ನಿಧಾನದಿಂದ ಸ್ಫಟಿಕವು ಕೆಂಪಾಗಿ ತೋರುವಂತೆ) ಎಂದು ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಹಂ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮವಿಷಯಕವಾದದ್ದು. ಅಹಂ ಪ್ರತ್ಯಯವು (ಜ್ಞಾನವು) ಆತ್ಮವಿಷಯಕವಾದಲ್ಲಿ, ಸುಷುಪ್ತಿ ಅವಸ್ಥೆ-ಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಹಂ ಎಂಬುದಾಗಿ ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದೀತು. (ಏಕೆಂದರೆ, ಆತ್ಮನು ಆಗಲೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾಗಿ ತೋರುತ್ತಾನೆ) ಎಂದರೆ, ಈ ಆಪತ್ತಿಯೂ ನಮಗೆ ಇಷ್ಟವೇ ಆಗಿದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಹಂ ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತು ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತವನಾಗಿ, 'ಇಷ್ಟುಕಾಲ ನಾನು ಸುಖವಾಗಿ ನಿದ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಸ್ವಾಪ್ನಸುಖಾನುಭವದ ಪರಾಮರ್ಶವು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ನಿದ್ರಾಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಹಮುಲ್ಲೇಖವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಈ ಪರಾಮರ್ಶವು ಕೂಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

अहं कर्तेत्युल्लेखविषयो नाहङ्कारः । अहं ब्रह्मास्मीत्यादावपि तथात्वप्रसङ्गात् । निरवद्यस्य ब्रह्मणोऽपि अहमुल्लेखदर्शनात् 'अहं सर्वस्वप्रभवः' इत्यादौ । तस्यापि मायावशत्वकल्पने 'मामेव ये प्रपद्यन्ते', 'मायामेतां तरन्ति ते' इतिस्मृतिविरोधः ।

'ಅಹಂ ಕರ್ತಾ' ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದದ್ದು ಅಹಂಕಾರವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಹೇಳುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲೂ ಅಹಂ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದದ್ದು ಅಹಂಕಾರವೇ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವು ಬಂದೀತು. 'ನಾನೇ ಎಲ್ಲಾ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನು' ಇತ್ಯಾದಿ ಗೀತಾವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೋಷನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅಹಂಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾದದ್ದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಆ ಗೀತಾವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾಖ್ಯ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೂ ಮಾಯಾವಶನೆಂದು

ಕಲ್ಪಿಸುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, 'ನನ್ನನ್ನು ಯಾರು ಶರಣಾಗತರಾಗುವರೋ ಅವರು ಮಾಯೆಯನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ಇದೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ. ತಾನೇ ಮಾಯಾವಶನಾಗಿರುವವನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಮಾಯೆಯನ್ನು ದಾಟಿಸುವುದೆಂತು?

अहं शब्दो द्विविधः । मकारान्तोऽव्ययरूपः दकारान्तोऽस्मच्छब्दजश्च । तत्राद्य प्रकृतिपरिणामवाची । द्वितीयस्त्वात्मवाची ।

ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ಸಹ ಅಹಂಕಾರವಾಚಿಯಾದದ್ದಕ್ಕೂ, ಆತ್ಮವಾಚಿಯಾದದ್ದಕ್ಕೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಭೇದವಿದೆ. ಅಹಂ ಶಬ್ದವು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿದೆ. ಮಕಾರಾಂತವಾದ ಅವ್ಯಯರೂಪವಾದದ್ದು ಮೊದಲನೆಯದು. ದಕಾರಾಂತವಾದ ಅಸ್ಮತ್ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರತಕ್ಕದ್ದು ಎರಡನೆಯದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಪ್ರಕೃತಿಪರಿಣಾಮವಾದ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ವಾಚಕವಾದದ್ದು; ಇದನ್ನು ಎಂದೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದು ಆತ್ಮವಾಚಕವಾದದ್ದು; ಇದನ್ನು ಎಂದೂ ಅಹಂಕಾರತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

नेह नानेत्यादिवाक्यैः किं निश्चिताद्वैतो बोध्यते उत तद्विपरीतः । नाद्यः वैयर्थ्यात् । द्वितीयस्तु सत्यस्यैव साधकत्वमिति मन्यमानो यदीदं वाक्यं सकलमिथ्यात्वं प्रतिपादयेत्तदा सकलान्तरत्वात् स्वयं मिथ्या स्यात् । यथा शब्दो अनित्य इति शब्दः अनित्यः । यदि च तद्वाक्यं मिथ्या स्यात्, न कस्याप्यर्थस्य साधकं स्यात् इत्यनिष्ट प्रसङ्गं पश्यन् कथं त्वदभ्युपगममात्रेण स्वतर्कस्य विरुद्धतां प्रतिपद्यत इति ।

ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ ಶ್ರುತಿವಿಚಾರ

ಸ್ವಯಂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವು ಏನನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲಾರದೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೆ. ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ನಾವು ಸಾಧಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೇಳಿದರೆ, ನಾವು ಹೀಗೆ ಕೇಳಬೇಕು. 'ನೇಹ

ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ' ಇತ್ಯಾದಿ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ, ಯಾರಿಗೆ ಅದ್ವೈತವು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿದೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಬೋಧನೆ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಯಾರಿಗೆ ದ್ವೈತವು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿದೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಬೋಧನೆ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ? ಅದ್ವೈತ ನಿಶ್ಚಯವಿರುವವರಿಗೆ ಬೋಧಿಸುವುದು ವ್ಯರ್ಥ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಮೊದಲೇ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ದ್ವೈತನಿಶ್ಚಯವಿರುವವರು ಸತ್ಯವಾದದ್ದೇ ಸಾಧಕವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾವಾದಕ್ಕೇ ಸಾಧಕತ್ವವುಂಟೆಂದು ನೀವು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕೇಳಿಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ಶಬ್ದವು ಅನಿತ್ಯ' ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿದರೆ ಈ ಶಬ್ದವು ಸಹ ಅನಿತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಗೆ ತೋರುತ್ತದೆಯೋ, ಅದರಂತೆ 'ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಸಕಲ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಾದರೆ, ಆಗ ಸಕಲದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಸ್ವಯಂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದೀತು. ಸ್ವಯಂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿರುವಾಗ, ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲಾರದು ಎಂಬ ಅನಿಷ್ಟಪ್ರಸಂಗವು ತೋರುತ್ತಿರುವಾಗ, ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಿದ್ದರೂ ಸಾಧಕತ್ವವಿರಲಿ ಎಂದು ನೀವು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ನಿಮ್ಮ ಮಾತಿನಿಂದ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆಂದು ಏಕೆ ತಿಳಿದಾರು ?

ननु वाक्यस्य साधकत्वं नाम पदार्थसंसर्गप्रमितिजनकत्वम् । तत्कचित्पददोषेण विहन्यते, कचित्सङ्गत्यग्रहणात्, कापि तद्विस्मरणात्, कदाचिदाकाङ्क्षादिविरहात्, कुत्रचिद्विपरीतप्रतिपादनेन । तदत्रापि नेहनानेत्यादिवाक्ये साधकत्वाभावमापादयता पददोषाद्यन्यतममेवोपादेयम् । किं मिथ्यात्वेन ।

ಶಂಕಾ :

ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದಾಗ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಾದಿಯು ಮತ್ತೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕತ್ವವೆಂದರೆ, ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಿಕೆ. ಇಂಥಾ ಸಾಧಕತ್ವವು ಕೆಡಬೇಕಾದರೆ, ಕೆಲವು ಕಡೆ ಪದಗಳ ದೋಷವೂ ಇರಬಹುದು; ಕೆಲವೆಡೆ ನಿರ್ದೋಷವಾದ ಪದಗಳಿದ್ದರೂ ಯಾವ ಪದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಸಂಗತಿಯು ಗ್ರಹಣವಾಗದೇ ಹೋಗಬಹುದು;

ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಸಂಗತಿಗ್ರಹಣವಾಗಿದ್ದರೂ ವಿಸ್ಮರಣೆಯುಂಟಾಗಿರಬಹುದು; ಕೆಲವು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಆಕಾಂಕ್ಷಾ ಅಥವಾ ಸನ್ನಿಧಿಯು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಿರಬಹುದು (ಆಕಾಂಕ್ಷೆ ಎಂದರೆ ಪದಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಅಪೇಕ್ಷೆ; ಸನ್ನಿಧಿ ಎಂದರೆ ವಿಲಂಬವಿಲ್ಲದೆ ಉಚ್ಚಾರಣೆ); ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧನೆ ಮಾಡಿರಬಹುದು. ಈ ಅಬೋಧಕತ್ವ, ವಿಪರೀತಬೋಧಕತ್ವ ಎಂಬ ಶಬ್ದದೋಷಗಳಿಂದ ವಾಕ್ಯವು ದುಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ 'ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಧಕತ್ವವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಆಪಾದಿಸುವಾಗ ಶಬ್ದದೋಷಗಳನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಅದು ಬಿಟ್ಟು ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಆಪಾದಿಸುವುದರಿಂದ ಏನಾದೀತು?

तत्किमविद्यमानस्य अपि वाक्यस्य निर्दोषपदावयवत्वादिकं विद्यत इति वक्तुमुद्यतो भवान् । एवं वदता भवता कस्मिंश्चिद्विप्रतिपन्नेऽर्थे वन्ध्यासुतवचनं प्रमाणयन्तं प्रतिवादिनं प्रति नूनं पददोषादिकमेवोपपाद्य साधकत्वं दूषयिष्यते । स्वरूपस्यैवाभावेनासाधकत्वे सिद्धे किं तत्र चरमभाविन्या पददोषादिचिन्तया । नहि शब्देऽविद्यमानत्वेनेव चाक्षुषस्यानित्यत्वसाधकत्वाभावे सिद्धे व्याप्तिचिन्ता क्रियत इति चेत् । समं प्रकृतेऽपि ।

ಸಮಾಧಾನ :

ಹೀಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದಾಗ, ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ನಾವು ಹೀಗೆ ಕೇಳಬೇಕು. ಸ್ವಯಂ ವಾಕ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೂ, ದೋಷರಹಿತವಾದ ಪದರೂಪವಾದ ಅವಯವಗಳು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಕಾಂಕ್ಷಾಯೋಗ್ಯತಾ ಸನ್ನಿಧಿಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ನೀವು ಹೇಳಲು ಹೊರಟಿದ್ದೀರೋ? ಹೀಗೆ ಹೇಳುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಿವಾದ ವಿಷಯವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಏನು ಪ್ರಮಾಣ? ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ, ಪ್ರತಿವಾದಿಯು - ವಂಧ್ಯಾಸುತನ (ಬಂಜೇಯಮಗನ) ಮಾತು ಪ್ರಮಾಣ - ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಆ ವಚನದಲ್ಲಿರುವ ಪದದೋಷಾದಿಗಳನ್ನು ಉಪಪಾದನ ಮಾಡಿ ಸಾಧಕತ್ವವನ್ನು ದೂಷಿಸುತ್ತೀರೋ ಅಥವಾ ಅಂಥಾ

ವಾಕ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅಸಾಧಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಸ್ವರೂಪತಃ ವಾಕ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅಸಾಧಕತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವಾಗ ಆ ನಂತರದ ಪದದೋಷಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು ವ್ಯರ್ಥ; 'ಶಬ್ದವು ಅನಿತ್ಯ; ಚಾಕ್ಷುಷವಾದ್ದರಿಂದ (ಕಣ್ಣಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದರಿಂದ)' ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಿದರೆ, ಚಾಕ್ಷುಷತ್ವವು ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅಸಾಧಕತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಾಗ, ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಉಂಟೋ? ಇಲ್ಲವೋ? ಎಂಬ ಚಿಂತೆಯು ವ್ಯರ್ಥ; ಅದರಂತೆ; ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ 'ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಸ್ವಯಂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅಸಾಧಕವೆಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಪದದೋಷಾದಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಏಕೆ ಮಾಡಬೇಕು?

ननु माभूत्प्रतिवाद्यपेक्षया तर्कस्य विरुद्धता वाद्यपेक्षया तु भविष्यति । मैवम् । श्रुतेः सर्वमिथ्यात्वप्रतिपादकत्वे मिथ्याभूतस्यैव साधकत्वप्रतीत्या तद्विरोधेन तर्को निरसनीयः । तन्निरासे च श्रुतेः सर्वमिथ्यात्वप्रतिपादकत्वमित्यन्योन्याश्रयत्वमनुत्तीर्णः कथमसावपि तर्कस्य विरुद्धतां प्रतिपद्येत ।।

'ಸಕಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದರೆ, ವಾಕ್ಯವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಬೇಕಾದೀತು; ಹಾಗಾದಲ್ಲಿ ಸಾಧಕತ್ವವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದೀತು' ಎಂಬ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಂತೆ ವಿರೋಧವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ವಾದಿಗಳಾದ ಮಾಯಾವಾದಿಗಳಂತೆ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ - ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಶ್ರುತಿಯು ಸರ್ವಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದದ್ದಕ್ಕೂ ಸಾಧಕತ್ವವುಂಟೆಂದು ಶ್ರುತಿಬಲದಿಂದ ತಿಳಿದು, ಅದರ ವಿರೋಧದಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ತರ್ಕವನ್ನು ನಿರಾಸ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ತರ್ಕದ ನಿರಾಸವಾದ ಮೇಲೆಯೇ ಶ್ರುತಿಯು ಸರ್ವಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದಕವಾಗುತ್ತದೆ (ಇಲ್ಲವಾದಲ್ಲಿ ತರ್ಕ ವಿರೋಧದಿಂದಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ತೋರುವ ಸರ್ವಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ). ಈ ರೀತಿಯಾದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯತ್ವವನ್ನು

ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಇದ್ದಾಗ ಸಕಲ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ಬೋಧೆಯು ಉಂಟಾಗುವು-ದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವಾದಿಯೂ ಪ್ರತಿವಾದಿತುಲ್ಯನೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ; ಅವನಾದರೂ ನನ್ನಂತೆ 'ತರ್ಕಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯ?

अथ मतम् । प्रत्यक्षादिकस्य साधकत्वं तावदनुभवसिद्धम् । तन्मिथ्यात्वं च श्रुतिभिर्युक्तिभिश्चावगम्यते । मिथ्याभूतस्य साधकत्वमित्येषोऽर्थः कुतः सिद्ध इति, मावोचः । प्रमाण-द्वयसमाहारात्मकप्रामाणादेवोपपत्तेः । यथैकज्ञानजनित संस्कार-सहकृतस्येतरप्रमाणस्यैव सुरभिचन्दनमितिवद्विशिष्ट प्रत्ययजनकत्व-सम्भवात् । अथवोभयसन्धातुरात्मनो विद्यमानत्वाद् दर्शनस्पर्श-नाभ्यामेकार्थग्रहणवद्विशिष्टप्रतिपत्तिर्भविष्यति ।

ಶಂಕಾ :

ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕತ್ವವಿಲ್ಲೆಂದು ಇದುವರೆಗೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೆ. ಇದರ ಮೇಲೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೀಗೆ ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಾಧಕತ್ವವಿದೆಯೆಂಬುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದಲೂ, ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೂ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕತ್ವವುಂಟೆಂಬುದು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತೆಂದು ಕೇಳಬಾರದು. ಈಗ ತಾನೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳ ಸಾಧಕತ್ವವು ಅನುಭವದಿಂದಲೂ, ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಾಗ, ಈ ಎರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಮಾಹಾರ (ಸಮುಚ್ಚಯ) ರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕತ್ವವುಂಟೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಕಣ್ಣಿನಿಂದ 'ಇದು ಚಂದನ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಮೂಗಿನಿಂದ 'ಇದು ಸುರಭಿ (ಸುವಾಸನಾಯುಕ್ತ)' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಮೂಗಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸುರಭಿ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಸಹಕೃತವಾದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ 'ಸುರಭಿ ಚಂದನಮ್'

ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಬಹುದೋ ಅದರಂತೆ, ಅನುಭವ, ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳು ಎಂಬ ಪರಸ್ಪರ ಸಹಕೃತವಾದ ಎರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕತ್ವವುಂಟೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಪಡೆಯತಕ್ಕ ಆತ್ಮನು ಇರುವುದರಿಂದ, ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ಘಟವು ರೂಪವುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ, ತ್ವಕ್ಕಿನಿಂದ ಘಟವು ಸ್ಪರ್ಶ-ವುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದಾಗ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡತಕ್ಕ ಆತ್ಮನಿಗೆ ರೂಪ ಹಾಗೂ ಸ್ಪರ್ಶ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಘಟವೆಂಬ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಂತೆ, ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಪ್ರಮಾಣ ಹಾಗೂ ಸಾಧಕತ್ವ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂಬ ಎರಡರ ಸಮಾವೇಶದಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಹಾಗೂ ಸಾಧಕತ್ವವೆಂಬ ಎರಡರಿಂದ ಕೂಡಿದ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ.

अत्र वक्तव्यम् । यन्मिथ्याभूतस्य साधकत्वं साधयितुं प्रमाणमुपन्यस्तं तन्मिथ्या सद्वा । नाद्यः । मिथ्याभूतस्य साधकत्वा-नङ्गीकारात् । द्वितीये सत्प्रमाणं परमात्मरूपमन्यद्वा । आद्ये सतः साधकत्वं स्वेनैवाङ्गीकृतं स्यात् । द्वितीयेऽद्वैतभङ्गः ।

ಸಮಾಧಾನ :

ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ನಾವು ಹೀಗೆ ಕೇಳಬೇಕು. ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವುಂಟೆಂದು ಸಾಧನೆ ಮಾಡಲು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದ್ವಯ ಸಮಾಹಾರ-ರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಉಪನ್ಯಾಸಮಾಡಿದಿರೋ ಆ ಪ್ರಮಾಣವು ಮಿಥ್ಯೆಯೇ? ಅಥವಾ ಸತ್ಯವೇ? ಆ ಪ್ರಮಾಣವು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ (ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕತ್ವವುಂಟು ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ನಿನ್ನ ಪ್ರಯತ್ನವು ಇನ್ನೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ). ಆ ಪ್ರಮಾಣವು ಸತ್ಯವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದು ಪರಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ? ಅಥವಾ ಭಿನ್ನವೇ? ಪರಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸತ್ತಾದ್ದರಿಂದ ಸತ್ತಿಗೆ ಸಾಧಕತ್ವವೆಂದು ನೀನೇ ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು. ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನು

ಒಂದು ಸತ್ಯ. ಪ್ರಮಾಣವು ಒಂದು ಸತ್ಯ - ಹೀಗಾಗಿ ಸತ್ಪದಾರ್ಥವು ಒಂದೇ ಎಂಬ ಅದ್ವೈತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಭಂಗವಾಗುತ್ತದೆ.

किञ्च प्रत्यक्षसिद्धस्य मिथ्यात्वं कथं प्रतिपादयेत् । प्रत्यक्ष-विरोधादिति चेत् । न । श्रुतेरप्रामाण्ये बाधकाभावात् प्रत्यक्ष-प्रामाण्यम्; तस्मिंश्च सति प्रत्यक्षविरुद्धत्वेन श्रुतेरप्रामाण्यमिती-तरेतराश्रयत्वम् ।

ಶಂಕಾ :

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾದ ದುಃಖಾದಿಗಳ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ? ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಶ್ರುತಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧವೇ ಬರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳಿದರೆ, ಆಗ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾನೆ. ಶ್ರುತಿಯ ವಿರೋಧದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಆಭಾಸವೆಂದು ತಿಳಿಸಲು ನಾನು ಹೊರಟಿದ್ದೇನೆ. ಅದೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಹೊರಟರೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವೆಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಶ್ರುತಿಯು ಅಪ್ರಮಾಣವಾದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಬಾಧೆಯಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಕೂಡುತ್ತದೆ; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧವು ಬರುವುದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ.

हन्त तवाप्येतदनुसन्धेयम् । श्रुतिप्रामाण्ये तद्विरोधेन प्रत्यक्षा-प्रामाण्यम् । ततश्च बाधकाभावेन श्रुतिप्रामाण्यसिद्धिरिति ।

ಸಮಾಧಾನ :

ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬೇಕು. ನಿಮಗಾದರೂ (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗಳಿಗಾದರೂ) ಇದೇ ಅನುಸಂಧಾನವು ಇರಬೇಕು; ಎಂದರೆ, ನಿಮಗೂ ಸಹ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಶ್ರುತಿವಿರೋಧದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಅಪ್ರಮಾಣ-

ವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಬಾಧೆಯಿಲ್ಲ-ವಾದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾ-ಶ್ರಯವು ನಿಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ.

श्रुतेः प्रबलत्वान्नैवमिति चेत् न ततोऽपि प्रत्यक्षस्यैव प्राबल्यात् ।

ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಬಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರೋಧವನ್ನು ಶ್ರುತಿಗೆ ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದರೆ, ಹಾಗಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಗಿಂತ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಪ್ರಬಲ.

ननु मिथ्याभूतोपि स्वाप्नोऽर्थः शुभाशुभयो, रेखारोपितो वर्णोऽर्थस्य, प्रतिबिम्बश्च बिम्बस्य, स्फटिकलौहित्यं च उपधान-सन्निधानस्य, वर्णे दैर्घ्यादिकं वा अर्थभेदस्य, सवितृसुषिरप्रभृतिश्च अनिष्टस्य, साधकमुपलब्धमिति, यन्मिथ्या न तत्साधकं, यत्साधकं न तन्मिथ्येति तर्कः प्रशिथिलमूल इति चेत्, उच्यते ।

ಶಂಕಾ :

ಇದರ ಮೇಲೆ, ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದದ್ದಕ್ಕೂ ಸಾಧಕತ್ವವಿರುತ್ತದೆ – ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದ ಸ್ವಪ್ನವು ಶುಭಾಶುಭಗಳಿಗೆ ಸೂಚಕವಾಗುತ್ತದೆ; ರೇಖಾ ವಿಶೇಷವನ್ನು ನಾವು ವರ್ಣವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ರೇಖಾ ವಿಶೇಷವೇ ವರ್ಣವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ರೇಖೆಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ವರ್ಣವು ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಿಥ್ಯೆಯಾದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು, ಬಿಂಬಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ-ವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಫಟಿಕವು ಕೆಂಪಾಗಿ ಕಂಡರೆ, ಆ ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದ ಲೌಹಿತ್ಯವು ಜಪಾಕುಸುಮವೇ ಮೊದಲಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕೆಂಪುವಸ್ತುವು ಸನ್ನಿಹಿತವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ವರ್ಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಮಾಡುವ ದೈರ್ಘ್ಯ, ಸ್ವರವಿಶೇಷಾದಿಗಳು ಅರ್ಥಭೇದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಸವಿತೃ-ಮಂಡಲದಲ್ಲಿ ಸುಷಿರವು (ಛಿದ್ರವು) ಕಂಡರೆ, ಆ ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದ ಸವಿತೃಸುಷಿರವು ಅನಿಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದದ್ದಕ್ಕೆ

ಸಾಧಕತ್ವವುಂಟೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ, 'ಯಾವುದು ಮಿಥ್ಯೆಯೋ ಅದು ಸಾಧಕವಲ್ಲ; ಯಾವುದು ಸಾಧಕವೋ ಅದು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ' ಎಂಬ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮೂಲವೇ ಭದ್ರವಿಲ್ಲ.

स्वप्नस्तावत् ज्ञानार्थरूपः परमार्थतः, रेखापि वर्णे पदमिव, अर्थे सङ्केतिता तं स्मारयतीति न किञ्चिदत्र मिथ्या अस्ति । अत एव रेखामुपलभ्य वर्णम् उच्चारयन्ति । प्रतिबिम्बस्य तु सत्यता परेणाप्यङ्गीकृता । विच्छेदस्यापि सत्यताम्, उपपादयिष्यामः । स्फटिकलौहित्यमपि एतेनैव व्याख्यातम् । एवं दीर्घादयोऽपि ध्वनिष्विव वर्णेश्वपि स्वाभाविका एव । अन्यथा स्वेरेष्विव व्यञ्जनेष्वपि ध्वानोपधानवशेन दीर्घादिप्रतिभासप्रसङ्गात् । न तथा-विधध्वनिव्यङ्ग्यं व्यञ्जनमिति चेन्न । तथात्वे वर्णेष्वेव विशेषो अङ्गीकार्यः स्यात् । स एव दैर्घ्यादिपदाभिधेयो भविष्यति । सवितृसुषिरप्रभृतिज्ञानमेव, अरिष्ट सूचकम् ।

ಸಮಾಧಾನ :

ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಮಾಡುವ ಶಂಕೆಗೆ ನಾವು ಹೀಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಸ್ವಪ್ನವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಾರ್ಥ ರೂಪವಾದದ್ದು, ಸ್ವಪ್ನವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಭಕ್ತಿಪಾದೀಯ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ 'ಸಂಧ್ಯೇ ಸೃಷ್ಟಿರಾಹಹಿ' ಎಂದು ಬಾದರಾಯಣರೇ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಪದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥ-ಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೋ, ಅದರಂತೆ ರೇಖೆಗಳೂ ವರ್ಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಿತವಾಗಿವೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಪದಗಳು ಅರ್ಥವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಡುವಂತೆ ರೇಖೆಗಳು ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಸ್ಮರಣೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾಂಶವು ಏನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜನಗಳು ರೇಖೆಯನ್ನು ಕಂಡು ವರ್ಣವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಸತ್ಯ-ವೆಂದೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬಿಂಬ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ-ಗಳಿಗೆ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಿಂಬಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳ ಭೇದವು

ಸತ್ಯವೆಂದು ಮುಂದೆ 'ಪೃಥಗುಪದೇಶಾತ್' ಇತ್ಯಾದಿ ಸೂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಪಾದಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ, ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೂ ಹಾಗೂ ಬಿಂಬ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಭೇದವೂ ಸತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಸ್ಫಟಿಕದ ಲೌಹಿತ್ಯವು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಲೌಹಿತ್ಯವೂ ಜಪಾಕುಸುಮದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆಯೇ, ಧ್ವನಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ದೀರ್ಘಾದಿಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೋ ಅದರಂತೆ ವರ್ಣಗಳಲ್ಲೂ ದೀರ್ಘಾದಿಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೇ ಆಗಿವೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ, ಧ್ವನಿಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದ ದೈರ್ಘ್ಯಾದಿಗಳು ತೋರುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಸ್ವರಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿದಂತೆ ವ್ಯಂಜನಗಳಲ್ಲೂ ದೈರ್ಘ್ಯಾದಿಗಳು ತೋರಬೇಕಾದೀತು. ವ್ಯಂಜನಗಳು ಆ ರೀತಿಯ ಧ್ವನಿಗಳಿಂದ ವ್ಯಂಗ್ಯಗಳಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಧ್ವನಿಗಳಿಂದ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾದ ವರ್ಣಗಳಲ್ಲಿಯೇ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ವರ್ಣ ವಿಶೇಷಗಳೇ ದೈರ್ಘ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳಿಂದ ವಾಚ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ದೈರ್ಘ್ಯಾದಿಗಳು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಸವಿತೃಸುಷಿರದ ಜ್ಞಾನವೇ ಅನಿಷ್ಟಸೂಚಕವೇ ಹೊರತಾಗಿ ಸವಿತೃಸುಷಿರವಲ್ಲ. ಆ ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯ, ಹೀಗಾಗಿ ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದದ್ದರ ಸಾಧಕತ್ವಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯೂ ಸರಿಯಾಗಿಲ್ಲ.

ब्रह्मणि नानात्वनिषेधपरं नेह नानेत्यादि वाक्यम् । ननु नानेति नानाभूतः प्रपञ्चो अभिधीयते, न तु भेदः तथात्वे नानात्वमिति स्यात् । मैवम् । मुक्तोपसृप्यव्यपदेशादित्यादाविव भावप्रधान-निर्देशोपपत्तेः । भवितृप्राधान्येऽपि ब्रह्मणि नानाभूतावयवगुणकर्मादि निषेधे नानात्वमेव निषिद्धं भवति । सविशेषणे हि विधिनिषेधौ विशेषणमुपसङ्क्रामत इति न्यायात् । उभयनिषेधे गौरवात् । विशेषणस्य प्रथमप्राप्तत्वात् । विशेषणनिषेधे तात्पर्याभावे, तदुपादानवैयर्थ्यात् । न जीर्णमलवद्वासः स्नातकः स्यादित्यादौ दर्शनाच्च । अत एवोक्तं विशेष्यं नाभिधागच्छेत् क्षीणशक्तिर्विशेषणे इति यत्कचिद्विशिष्ट विधिनिषेधाङ्गीकरणं तदगतिकतयैव ।

'ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ' ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆಯೆಂದು ಪರಕೀಯರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ವಸ್ತುತಃ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧ ಮಾಡಲು ಹೊರಟಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಗತಭೇದ ವಿವರ್ಜಿತನೆಂದು ಈ ವಾಕ್ಯದ ನಿಜವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ನಾನಾ ಎಂಬುದಾಗಿ ನಾನಾಭೂತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ನಾನಾಭೂತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಅರ್ಥ. 'ಭೇದ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಬರಬೇಕಾದರೆ ನಾನಾ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ನಾನಾತ್ವ ಎಂದಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು' ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಾನಾ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನಾನಾತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮಿವಾಚಕ-ಶಬ್ದವಾಗಿದ್ದು, ಅದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಬೋಧಕವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ 'ಭಾವಪ್ರಧಾನ-ನಿರ್ದೇಶ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಮುಕ್ತೋಪಸೃಪ್ಯವ್ಯಪದೇಶಾತ್' ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಪಸೃಪ್ಯ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉಪಸೃಪ್ಯತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಈ ಮೇಲ್ಕಂಡ ವೇದವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾವಪ್ರಧಾನನಿರ್ದೇಶವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ನಾನಾ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಾನಾತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬಹುದು. ಭವಿತೃಪ್ರಧಾನ ನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಸಹ (ಎಂದರೆ ನಾನಾ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ನಾನಾ ಭೂತವಾದದ್ದು' ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೂ ಸಹ) ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ನಾನಾ ಭೂತವಾದ (ಭಿನ್ನವಾದ) ಅವಯವ ಗುಣಕರ್ಮಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೂ, ನಾನಾತ್ವ ಅಥವಾ ಭೇದವನ್ನೇ ನಿಷೇಧ ಮಾಡಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. 'ಸವಿಶೇಷಣೇ ಹಿ ವಿಧಿನಿಷೇಧೌ ವಿಶೇಷ್ಯಮುಪಸಂಕ್ರಾಮತಃ' ಎಂದು ನ್ಯಾಯವಿದೆ. ವಿಶೇಷಣ ಸಹಿತವಾದ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ವಿಧಿ ಅಥವಾ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ, ಈ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳು ವಿಶೇಷ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ - ಎಂದು ಈ ನ್ಯಾಯದ ಅರ್ಥ. ವಿಶೇಷಣ, ವಿಶೇಷ್ಯ ಎರಡನ್ನೂ ನಿಷೇಧ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಗೌರವವು ಬರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ, ವಿಶೇಷಣವು ಪ್ರಥಮ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ, ಹಾಗೂ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ - ಆದ್ದರಿಂದ, ನಿಷೇಧವು ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೆ ಲಗತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಅವಯವಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಅವಯವಗಳೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶೇಷಣವಾದ ಭೇದವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಸ್ನಾತಕವ್ರತನಿಷ್ಠನು ಜೀರ್ಣವಾದ, ಮಲಿನವಾದ ವಸ್ತ್ರವನ್ನು ಧರಿಸಬಾರದು' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ 'ವಸ್ತ್ರವನ್ನೇ ಧರಿಸಬಾರದು' ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ವಿಶೇಷಣವಾದ ಜೀರ್ಣತ್ವ, ಮಾಲಿನ್ಯಗಳು ವಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಇರಬಾರದೆಂದರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಮೀಮಾಂಸಕರು 'ಅಭಿಧಾ ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿಯು ವಿಶೇಷಣದಲ್ಲೇ ಕ್ಷೀಣ-ವಾಗುವುದರಿಂದ ವಿಶೇಷ್ಯವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಮೀಮಾಂಸಕರಂತೆ ಗೋಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಗೋತ್ವರೂಪ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಶಕ್ತಿ. ಗೋವು ಎಂಬ ವಸ್ತುವು ಗೋತ್ವ ಎಂಬ ಜಾತಿಯಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಗೋಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿದರೆ, ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಪ್ರಥಮ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಗೋತ್ವ ಎಂಬ ಜಾತಿಯೇ ಆ ಶಬ್ದದಿಂದ ವಾಚ್ಯವೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ). ಹಾಗಾದರೆ, 'ದಂಡಿಯು ಇಲ್ಲ' ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ, ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಷೇಧವು ದಂಡಿ ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆಯಲ್ಲಾ ಎಂದರೆ, ಯಾವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದಕ್ಕೇ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೋ ಅಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯ ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

कथं ब्रह्मण्यप्राप्तस्य नानात्वस्य निषेध इति चेन्न । आभासप्राप्तत्वात् । एकमेवाद्वितीयमित्यादौ सजातीयविजातीयस्वगतनानात्वनिषेधं व्याकुर्वता भवतापि समाधातव्यमेतत् ।

ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಷೇಧಿಸುವುದು? (ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅಪ್ರಸಕ್ತ ನಿಷೇಧ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೇ?) ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಯುಕ್ತ್ಯಾಭಾಸಗಳಿಂದಲೂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಭಾಸದಿಂದಲೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ರೂಪಗಳಿಗೂ, ಗುಣಾದಿಗಳಿಗೂ ಭೇದವುಂಟೆಂದು ಶಂಕೆಯು ಬರಲಾಗಿ, ಈ ಭೇದವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಿಷೇಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಪ್ರಸಕ್ತ ನಿಷೇಧ-ರೂಪವಾದ ದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತಿಗಳು 'ಏಕಮೇವಾ-ದ್ವಿತೀಯಮ್' ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವಾಗ, ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ

ಏಕಶಬ್ದದಿಂದ ಸ್ವಗತಭೇದವು ನಿಷಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ, ಏವ ಶಬ್ದದಿಂದ ಸಜಾತೀಯ ಭೇದವು ನಿಷಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ, ಅದ್ವಿತೀಯ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ವಿಜಾತೀಯ ಭೇದವು ನಿಷಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಹೇಳುವರು. ಈ ಭೇದವು ಹೇಗೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಯಿತೆಂದು ನಾವು ಕೇಳಿದರೆ, ಅವರಾದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಭಾಸಾದಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತೆಂದೇ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ननु यथा भवतो मिथ्याभूतस्य साधकत्वं न संमतं तथा मम सत्यस्य साधकत्वं न संमतम् । चैतन्यव्यतिरिक्तस्य सत्यतानभ्युपगमात् । चैतन्यस्य च क्रियाविशेषशून्यस्य साधकत्वायोगात् । एवं च सति मिथ्याभूतस्य साधकत्वं मया नाभ्युपगम्यते त्वया तु सत्यस्य । ततश्च प्रथममेव मतिकर्दमे कथारम्भणमशक्यमापद्येत । अतोऽविचार्यैव तावत्प्रमाणसदसत्त्वं विचार आरब्धव्य इति ।

ಕಥಕವಾದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ

ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿ-ಯಾಗಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು, ಹೀಗಾದಲ್ಲಿ ಕಥಾರಂಭವೇ ಆಗದೇ ಹೋದೀತು - ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆ ಕ್ರಮ ಹೀಗಿದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಹೇಗೆ ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆ ನಾನು ಸತ್ಯವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆಯದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಚೈತನ್ಯವಾದರೂ ಕ್ರಿಯಾವೇಶರಹಿತ-ವಾದ್ದರಿಂದ (ಚೈತನ್ಯವು ಉದಾಸೀನವಾದ್ದರಿಂದ) ಸಾಧಕವಾಗಲಾರದು. ಹೀಗೆ ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕತ್ವವನ್ನು ನಾನು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ; ಸತ್ಯವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕತ್ವವನ್ನು ನೀವು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಬುದ್ಧಿ-ಕಾಲುಷ್ಯವುಂಟಾಗಲು ಕಥಾರಂಭಣವೇ ಅಶಕ್ಯವಾದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವು ಸತ್ತೋ? ಅಸತ್ತೋ? ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಥಾರಂಭ-ವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು.

मैवम् । त्वयाऽज्ञानसिद्धावहमज्ञः मामहमन्यं च न जानामीति साक्षिप्रत्यक्षस्य प्रमाणीकृतत्वात् । आश्रयप्रतियोगिज्ञानभूतमपि साक्षिचैतन्यमित्याद्युत्तरवाक्येन प्रत्यक्षस्य साक्षित्वावगमात् । तस्य च सत्वात्सतः साधकत्वं त्वयाप्यङ्गीकृतम् । अस्माभिरपि दुःखादिबन्ध-सत्यतायां साक्षिप्रत्यक्षमेवोपन्यस्तम् ।

ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಮಾಡುವ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪೂರ್ವ-ಪಕ್ಷಿಯು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲು, 'ನಾನು ಅಜ್ಞ; ನಾನು ನನ್ನನ್ನಾಗಲೀ, ಮತ್ತೊಬ್ಬರನ್ನಾಗಲೀ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ್ದರ ಹಾಗೂ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯ-ವಾದದ್ದರ ಜ್ಞಾನಭೂತವಾದದ್ದು ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೆಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಮುಂದಿನವಾಕ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ 'ಅಹಮಜ್ಞಃ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸಾಕ್ಷಿರೂಪವಾದದ್ದೆಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯಾದರೂ ಸತ್ಯವಾದದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ತಿಗೆ ಸಾಧಕತ್ವವುಂಟೆಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯೂ ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು. ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಾದ ನಾವು ಸಹ ದುಃಖಾದಿ ಬಂಧವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನೇ ಉಪನ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ (ಹೀಗಾಗಿ, ಉಭಯವಾದಿಗಳೂ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಸಾಧಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವುದರಿಂದ, ಇಂಥಾ ಉಭಯವಾದಿ ಸಮ್ಮತವಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬಂಧವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ).

अज्ञानवशादेव साक्षिणः साधकत्वं मया अङ्गीक्रीयते न स्वतः इति चेन्न । इतरेतराश्रयप्रसङ्गात् । न खलु साक्ष्यवभासादन्याऽज्ञानसत्ता तवाऽस्ति । ततोऽज्ञाने सति साक्षिणः साधकत्वसिद्धिस्त-स्याश्चाज्ञानसिद्धिरिति कथं नेतरेतराश्रयत्वम् । द्वयोरनादित्वान्नैवमिति चेत् । तर्ह्यज्ञानवशादिति रिक्तं वचः । न हि सर्वथा यद्यन्नापेक्षते तत्तदधीनमिति युज्यते । अपेक्षायां तु परस्पराश्रयानुत्तारः ।

ನಾನು, ಅಜ್ಞಾನವಶವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸಾಧಕವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೇನೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ ಸ್ವತಃ ಸಾಧಕವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ, ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಜ್ಞಾನವಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯು; ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಭಾಸವಾಗುವುದರ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೆಯಾದ ಅಜ್ಞಾನದ ಸತ್ತಾ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಸಾಧಕತ್ವ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಸಾಧಕತ್ವಸಿದ್ಧಿಯಾದರೆ ಅಂಥಾ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಅಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಜ್ಞಾನ, ಸಾಕ್ಷಿ ಎರಡನ್ನೂ ಅನಾದಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ, ಹಾಗಾದರೆ ಅಜ್ಞಾನವಶವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸಾಧಕವೆಂಬ ಮಾತು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಥಾ ಯಾವುದು ಯಾವುದನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಅದು ಅದರ ಅಧೀನ ಎಂಬುದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

अङ्गीकृत्य चेदं साक्षिणः साधकत्वमुदितम् । वस्तुतस्तु निर्विशेषस्य न साधकत्वम् । यत्साधकं करणं वा फलं वा नित्यं वा ज्ञानं तत्सर्वं जात्यादिविशेषरहितं नोपलभ्यते । यच्च निर्विशेषं शविषाणादि न तत्साधकम् इत्यस्माभिरङ्गीकृतत्वात् ।

ಈ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ರೂಪವಾದ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾದರೂ, ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಸಾಧಕತ್ವವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು. ವಸ್ತುತಃ, ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯಂತೆ, ಸಾಕ್ಷಿಯು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಧಕತ್ವವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಧಕವಾದ ಕರಣವಾಗಲೀ, ವ್ಯವಹಾರಾದಿ-ಸಾಧಕವಾದ ಫಲರೂಪವಾದ ಜನ್ಯಜ್ಞಾನವಾಗಲೀ, ಜಗತ್ಸರ್ವಜ್ಞಾದಿ ಸಾಧಕವಾದ ನಿತ್ಯವಾದ ಈಶ್ವರಜ್ಞಾನವಾಗಲೀ ಜಾತ್ಯಾದಿವಿಶೇಷರಹಿತ-ವಾದದ್ದು ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳು ಸಾಧಕವಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ननु प्रमाणं वस्तुसिद्धावुपयुज्यते । तत्सविशेषत्वं तु किमर्थम् इति चेत्सत्यम् । निर्विशेषस्य प्रामाण्यमेव नोपपद्यते इति तदर्थमेव विशेषानुसरणम् । न हि साधकतमत्वादिविशेषाभावेऽप्रामाण्यं शक्यनिर्वाहम् ।

'ಪ್ರಮಾಣವು ವಸ್ತುಸಿದ್ಧಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದರೆ, ಪ್ರಮಾಣವಿದ್ದರೆ ಸಾಕು, ಅದರಿಂದ ವಸ್ತುಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಪ್ರಮಾಣವು ಸವಿಶೇಷವು ಏಕೆ ಆಗಬೇಕು? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಸತ್ಯ ; ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕರಣರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಸಾಧಕತಮತ್ವವೆಂಬ ವಿಶೇಷವು ಇರುತ್ತದೆ; ಫಲರೂಪವಾದ (ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ) ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೋಷಕರಣಜನ್ಯತ್ವವೆಂಬ ವಿಶೇಷವು ಇರುತ್ತದೆ; ಸಾಕ್ಷಿರೂಪವಾದ ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದುಷ್ಟಸ್ವರೂಪೇಂದ್ರಿಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತತ್ವ ರೂಪವಾದ ವಿಶೇಷವು ಇರುತ್ತದೆ. ಇಂಥಾ ಯಾವುದೊಂದಾದರೂ ವಿಶೇಷವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೇ ನಿರ್ವಾಹ ಮಾಡಲು ಶಕ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

साक्षिण्यारोपितयैवाज्ञानं सिद्ध्यति । न ततो अतिरिक्तं साधकत्वं तस्येति चेत् । न तर्हि सुतरां साक्षिणाऽज्ञानसिद्धिः । न हि तमसः प्रकाशाश्रयत्वं, न हि तत्प्रकाशेन सिद्ध्यति इति । तत्साधनमप्यनुपपन्नं निर्विशेषस्य साधकत्वानभ्युपगमादस्माभिः अन्यस्य त्वयाऽनभ्युपगमात् ।।

ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅಜ್ಞಾನವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ; ಇದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಸಾಧಕತ್ವವು ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಸುತರಾಂ ಅಜ್ಞಾನದ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕತ್ತಲು ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದೆ ಎಂಬುವುದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ (ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಆರೋಪಿತವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ). ಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ

ನಾನು, ಅಜ್ಞಾನವಶವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸಾಧಕವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೇನೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ ಸ್ವತಃ ಸಾಧಕವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ, ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಜ್ಞಾನವಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯು; ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಭಾಸವಾಗುವುದರ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೆಯಾದ ಅಜ್ಞಾನದ ಸತ್ತಾ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಸಾಧಕತ್ವ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಸಾಧಕತ್ವಸಿದ್ಧಿಯಾದರೆ ಅಂಥಾ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಅಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಜ್ಞಾನ, ಸಾಕ್ಷಿ ಎರಡನ್ನೂ ಅನಾದಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ, ಹಾಗಾದರೆ ಅಜ್ಞಾನವಶವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸಾಧಕವೆಂಬ ಮಾತು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಥಾ ಯಾವುದು ಯಾವುದನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಅದು ಅದರ ಅಧೀನ ಎಂಬುದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

अङ्गीकृत्य चेदं साक्षिणः साधकत्वमुदितम् । वस्तुतस्तु निर्विशेषस्य न साधकत्वम् । यत्साधकं करणं वा फलं वा नित्यं वा ज्ञानं तत्सर्वं जात्यादिविशेषरहितं नोपलभ्यते । यच्च निर्विशेषं शविषाणादि न तत्साधकम् इत्यस्माभिरङ्गीकृतत्वात् ।

ಈ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ರೂಪವಾದ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾದರೂ, ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಸಾಧಕತ್ವವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು. ವಸ್ತುತಃ, ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯಂತೆ, ಸಾಕ್ಷಿಯು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಧಕತ್ವವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಧಕವಾದ ಕರಣವಾಗಲೀ, ವ್ಯವಹಾರಾದಿ-ಸಾಧಕವಾದ ಫಲರೂಪವಾದ ಜನ್ಯಜ್ಞಾನವಾಗಲೀ, ಜಗತ್ಸರ್ವಜ್ಞಾದಿ ಸಾಧಕವಾದ ನಿತ್ಯವಾದ ಈಶ್ವರಜ್ಞಾನವಾಗಲೀ ಜಾತ್ಯಾದಿವಿಶೇಷರಹಿತ-ವಾದದ್ದು ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳು ಸಾಧಕವಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ननु प्रमाणं वस्तुसिद्धावुपयुज्यते । तत्सविशेषत्वं तु किमर्थम् इति चेत्सत्यम् । निर्विशेषस्य प्रामाण्यमेव नोपपद्यते इति तदर्थमेव विशेषानुसरणम् । न हि साधकतमत्वादिविशेषाभावेऽप्रामाण्यं शक्यनिर्वाहम् ।

'ಪ್ರಮಾಣವು ವಸ್ತುಸಿದ್ಧಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದರೆ, ಪ್ರಮಾಣವಿದ್ದರೆ ಸಾಕು, ಅದರಿಂದ ವಸ್ತುಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಪ್ರಮಾಣವು ಸವಿಶೇಷವು ಏಕೆ ಆಗಬೇಕು? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಸತ್ಯ ; ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕರಣರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಸಾಧಕತಮತ್ವವೆಂಬ ವಿಶೇಷವು ಇರುತ್ತದೆ; ಫಲರೂಪವಾದ (ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ) ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೋಷಕರಣಜನ್ಯತ್ವವೆಂಬ ವಿಶೇಷವು ಇರುತ್ತದೆ; ಸಾಕ್ಷಿರೂಪವಾದ ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದುಷ್ಟಸ್ವರೂಪೇಂದ್ರಿಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತತ್ವ ರೂಪವಾದ ವಿಶೇಷವು ಇರುತ್ತದೆ. ಇಂಥಾ ಯಾವುದೊಂದಾದರೂ ವಿಶೇಷವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೇ ನಿರ್ವಾಹ ಮಾಡಲು ಶಕ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

साक्षिण्यारोपितयैवाज्ञानं सिद्ध्यति । न ततो अतिरिक्तं साधकत्वं तस्येति चेत् । न तर्हि सुतरां साक्षिणाऽज्ञानसिद्धिः । न हि तमसः प्रकाशाश्रयत्वं, न हि तत्प्रकाशेन सिद्ध्यति इति । तत्साधनमप्यनुपपन्नं निर्विशेषस्य साधकत्वानभ्युपगमादस्माभिः अन्यस्य त्वयाऽनभ्युपगमात् ।।

ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅಜ್ಞಾನವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ; ಇದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಸಾಧಕತ್ವವು ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಸುತರಾಂ ಅಜ್ಞಾನದ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕತ್ತಲು ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದೆ ಎಂಬುವುದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ (ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಆರೋಪಿತವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ). ಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ

ಆರೋಪಿತವಾದ ತಮಸ್ಸು, ಪ್ರಕಾಶದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ (ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಅಧಿಷ್ಠಾನವೇ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದುದರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ). ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೂ ಸಹ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ, ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ; ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಹೊರತಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಜ್ಞಾನಸಾಧಕವೆಂದು ನೀವು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ.

किञ्च अज्ञानम् आरोपितमपि साक्षिणो विषयो न वा । आद्ये विषयित्वं साक्षिण्यापतितम् । द्वितीये साक्षित्वमेवानुपपन्नम् । साक्षाद्द्रष्टरि संज्ञायामिति निर्वचनासम्भवात् । अतद्विषयेण तत्सिद्धिरलौकिकी ।

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಅಜ್ಞಾನವು ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೋ? ಇಲ್ಲವೋ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸೋಣ. ವಿಷಯ-ವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯು ವಿಷಯವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಒಪ್ಪ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ (ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ವಿಷಯಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ). ವಿಷಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿತ್ವವೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ಸಾಕ್ಷಾದ್ದ್ರಷ್ಟರಿ ಸಂಜ್ಞಾಯಾಮ್' ಎಂಬ ವ್ಯಾಕರಣಸೂತ್ರ-ದಲ್ಲಿ ದ್ರಷ್ಟೃ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಬ್ದದ ಮೇಲೆ ಇನಿ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಬಂದು ಸಾಕ್ಷೀ ಎಂಬ ರೂಪಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ವಿಷಯೀಕರಿಸದಿದ್ದರೆ, ಈ ನಿರ್ವಚನವು ಕೂಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಾವುದಾದ-ರೊಂದು ವಿಷಯವಾಗದಿದ್ದರೂ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಲೋಕವಿರುದ್ಧ-ವಾದದ್ದು (ಕಣ್ಣಿಗೆ ಘಟವು ವಿಷಯವಾಗದಿದ್ದರೆ, ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಘಟದ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ).

अहं च अविशेषस्य साक्षिणः साधकत्वं विप्रतिपत्तौ साधयिष्यामीति । स प्रष्टव्यः । किं सविशेषेण प्रमाणेन एतत्साध्यते उत अविशेषेणेति । नाद्यः तस्य तव मिथ्यात्वात् । परेण च उक्तन्यायेन तस्य साधकत्वानभ्युपगमात् । न द्वितीयः निर्विशेषस्य प्रामाण्यासंमतेः ।

ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಸಾಧಕತ್ವವುಂಟೋ? ಇಲ್ಲವೋ? ಎಂದು ವಿವಾದವು ಬಂದಲ್ಲಿ, ಸಾಧಕತ್ವವುಂಟೆಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಪೂರ್ವ-ಪಕ್ಷಿಯು ಹೇಳಿದರೆ, ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕು. ಸವಿಶೇಷವಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರೋ ಅಥವಾ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರೋ? ಸವಿಶೇಷವಾದದ್ದು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸಾಧಕತ್ವವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸವಿಶೇಷ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

एवं मिथ्याभूतस्य साधकत्वं निर्विशेषेण प्रमाणेन साध्यते उत सविशेषेणेति विकल्प्य निरासः कर्तव्यः ।

ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದದ್ದಕ್ಕೂ ಸಾಧಕತ್ವವುಂಟೆಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇನೆ - ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಅದನ್ನು ಸಹ ನಿರ್ವಿಶೇಷಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರೋ? ಸವಿಶೇಷಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರೋ? ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಮಾಡಿ ದೂಷಿಸಬೇಕು.

यदि चैतन्यातिरिक्तं मिथ्या स्यात् तदा कथाव्यवहाराङ्गभूतं प्रमाणादिकमपि मिथ्या स्यात् । तथा च मायावादिनो निरुपायस्य कथकता न स्यात् । यस्मादस्ति परस्य वादित्वाभिमानः तस्मात् सत्यं प्रमाणादिकमिति ।

ಚೈತನ್ಯಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಎಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಕಥಾವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅಂಗಭೂತವಾದ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲವೂ' ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ, ದೃಷ್ಟಾಂತ, ನಿಗ್ರಹಸ್ಥಾನಗಳು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಉಪಾಯರಹಿತವಾದ ಮಾಯಾವಾದಿಗೆ ಕಥಕತ್ವವೇ (ವಾದಿತ್ವವೇ) ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗೆ ತಾನು ವಾದಿಯೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿರುವುದರಿಂದ ಕಥಾಂಗಭೂತವಾದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳನ್ನು ಬಲಾತ್ಕಾರವಾಗಿ ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

यदत्रोक्तं प्रमाणादीनां सत्त्वं यदभ्युपेयं कथकेनतत्कस्य हेतोः । किं वाग्व्यवहारमात्रं प्रमाणादिसत्ताऽभ्युपगमव्याप्तं उत साधनबाधनक्षमो व्यवहारः । न प्रथमः तदनभ्युपगच्छतोऽपि चार्वाकमाध्यमिकादेः वाग्विस्ताराणां प्रतीयमानत्वेन व्यभिचारात् । तस्यैवानिष्पत्तौ भवतस्तन्निरासप्रयासानुपपत्तेः । तस्यापि पक्षत्वे बाधः ।। द्वितीये बाधतादवस्थ्यम् । मम सत्तानभ्युपगमस्य अनुभवसिद्धत्वात् ।। साधनबाधनक्षमव्यवहारत्वादिति हेतुश्च तवासिद्धः । सिद्धत्वेवासिद्धं मम समीहितम् ।

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ

ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಮುಂದೆ ಹೇಳುವಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಥಕನು (ಕಥೆಯನ್ನು ನಡೆಸುವವನು) ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಏತಕ್ಕೋಸ್ಕರ? ವಾಗ್ವ್ಯವಹಾರ ಮಾತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣಾದಿಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವೋ? ಅಥವಾ ಸಾಧನೆ-ಭಾಧನೆ ಸಮರ್ಥವಾದ ವ್ಯವಹಾರವು ಪ್ರಮಾಣಾದಿ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವೋ? (ಎಂದರೆ, ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಮಾತಿನ ವ್ಯವಹಾರವು ನಡೆಯುತ್ತದೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕೇ ಅಥವಾ ಸಾಧನ ಬಾಧನ ಸಮರ್ಥವಾದ ವ್ಯವಹಾರವು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕೇ?) ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ, ಚಾರ್ವಾಕಬೌದ್ಧಾದಿಗಳು ವಾಗ್ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವುದು ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ-ಯಾದ್ದರಿಂದ ವಾಗ್ವ್ಯವಹಾರವು ಇದ್ದ ಕಡೆಯೆಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರುತ್ತದೆ. ಚಾರ್ವಾಕಾದಿಗಳ ವಾಗ್ವ್ಯವಹಾರವೇ ನಡೆಯದಿದ್ದರೆ, ಅವರನ್ನು ಖಂಡನೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯಾಸವೇ ಕೂಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಚಾರ್ವಾಕಾದಿಗಳ ವಾಗ್ವ್ಯವ-ಹಾರವನ್ನು ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದಾದರೆ, 'ಚಾರ್ವಾಕಾದಿಗಳ ವ್ಯವಹಾರವು

ಪ್ರಮಾಣ ಸತ್ತಾಭ್ಯುಪಗಮಪೂರ್ವಕವಾದದ್ದು, ವ್ಯವಹಾರವಾದ್ದರಿಂದ' ಎಂದು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಅನು-ಮಾನಾದಿಗಳ ಪ್ರಮಾಣಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. 'ಎಲ್ಲಿ ಸಾಧನಬಾಧನಕ್ಷಮವಾದ ವ್ಯವಹಾರ-ವುಂಟೋ, ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು' ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಮಾಯಾವಾದಿಗಳ ವ್ಯವಹಾರವು ಪ್ರಮಾಣಸತ್ತಾಭ್ಯುಪಗಮ ಪೂರ್ವಕವಾದದ್ದು, ಸಾಧನ-ಬಾಧನಕ್ಷಮವ್ಯವಹಾರವಾದ್ದರಿಂದ' ಎಂದು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹೇಳಿ-ದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ನಾವು (ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು) ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವೆಂದು ಅನುಭವಿಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೂ ಬಾಧೆಯು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಸಾಧನಬಾಧನಕ್ಷಮ ವ್ಯವಹಾರತ್ವ ಎಂಬ ಹೇತುವು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಾದ ನಿಮಗೆ ಅಸಿದ್ಧ; ಏಕೆಂದರೆ, ನಿಮ್ಮಂತೆ ಮಾಯಾವಾದಿಗಳ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಸಾಧನಬಾಧನಕ್ಷಮ ವ್ಯವಹಾರತ್ವವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಂತೆ ಆ ಹೇತುವು ಮಾಯಾವಾದಿಗಳ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಾದರೆ, ಮಾಯಾವಾದಿಗಳ ವ್ಯವಹಾರವು ಸಾಧನಬಾಧನಕ್ಷಮವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳೇ ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗಿ, ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ ತಾವು ಉದಾಹರಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳು ಸಾಧಕವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಿದ್ಧವಾದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ.

व्यतिरेके च सद्वचनाभासलक्षणयोगित्वमुपाधिः । प्रयोग-स्त्वीदृशः । विमतो व्यवहारो न साधनत्वासाधनत्वक्षमः प्रमाणादि-सत्ताभ्युपगमपूर्वकतारहितत्वात् । यथा चार्वाकादिव्यवहारः इति अस्य व्यतिरेकः । व्यवहारस्य साधनक्षमत्वाभावे सद्वचनाभासलक्षण-योगित्वं प्रयोजकम् । न तु सत्तानभ्युपगमः । यतोऽभ्युपगम्यापि प्रमाणादिसत्तां प्रवर्तिताः मतान्तरानुसारिभिः व्यवहाराः अभ्युपगत-प्रमाणादिसत्त्वैः मतान्तरानुसारिभिः अपरैः साधनाद्यक्षमा इति कथ्यन्ते ।

'ಮಾಯಾವಾದಿಯು ವ್ಯವಹಾರವಂತನಲ್ಲ ಅಥವಾ ಸಾಧನಾದಿ-ಸಮರ್ಥವಾದ ವ್ಯವಹಾರವಂತನಲ್ಲ; ಪ್ರಮಾಣಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರು-ವುದರಿಂದ' ಎಂದಾಗಲೀ, 'ಮಾಯಾವಾದಿಯ ವ್ಯವಹಾರವು ಸಾಧನಬಾಧನ ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ; ಪ್ರಮಾಣಸತ್ತಾಭ್ಯುಪಗಮಪೂರ್ವತ್ವವು ಇಲ್ಲದಿರುವುದ-ರಿಂದ ಚಾರ್ವಾಕನ ವ್ಯವಹಾರದಂತೆ' ಎಂದಾಗಲೀ ವ್ಯತಿರೇಕವನ್ನು ಸಾಧನೆ ಮಾಡುವಾಗ ಸದ್ವಚನಾಭಾಸಲಕ್ಷಣಯೋಗಿತ್ವ ಎಂಬುದು ಉಪಾಧಿ ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸದ್ವಚನವೆಂದರೆ ನಿರ್ದುಷ್ಟಶಬ್ದ. ಅದರ ಆಭಾಸವೆಂದರೆ, ಸದ್ವಚನದಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಆ ಲಕ್ಷಣವಿಲ್ಲದೇ ಇರೋಣ. ಇಂಥಾ ನಿರ್ದುಷ್ಟಶಬ್ದದಂತೆ ತೋರತಕ್ಕ ಆದರೆ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಲ್ಲದ ಶಬ್ದದ ಯೋಗ್ಯತಾರಾಹಿತ್ಯಾದಿರೂಪವಾದ ಲಕ್ಷಣದಿಂದ ಕೂಡಿರುವಿಕೆಯೇ 'ಉಪಾಧಿ' ಎಂದರ್ಥ - ಎಂದರೆ, ಸಾಧನಬಾಧನಕ್ಷಮವಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರುವುದು ಅಪ್ರಯೋಜಕ (ಪ್ರಮಾಣಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ, ಆ ವ್ಯವಹಾರವು ಸಾಧನಬಾಧನ ಸಮರ್ಥವಾಗಬಹುದು). ಸದ್ವಚನಾಭಾಸಲಕ್ಷಣ ಯೋಗಿತ್ವವೇ ಪ್ರಯೋಜಕ (ಎಂದರೆ, ಸದ್ವಚನದಂತೆ ತೋರತಕ್ಕ ವಸ್ತುತಃ ಸದ್ವಚನವಲ್ಲದ ಶಬ್ದವು ಇದ್ದರೆ ಅದು ಸಾಧನಬಾಧನ ಅಸಮರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ). ಹೇಗೆಂದರೆ, ತಾರ್ಕಿಕರೂ, ಮೀಮಾಂಸಕರೂ ಸಹ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ತಾರ್ಕಿಕರು ಶಬ್ದಾನಿತ್ಯತ್ವ-ವಾದಿಗಳು; ಮೀಮಾಂಸಕರು ಶಬ್ದನಿತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳು. ಪ್ರಮಾಣಾದಿಸತ್ತೆ ಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ತಾರ್ಕಿಕರು ಮಾಡುವ ಶಬ್ದನಿತ್ಯತ್ವಾದಿ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು, ಮೀಮಾಂಸಕರು ಸಾಧನಾದ್ಯಸಮರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ವ್ಯವಹಾರವು ಸಾಧನಾದಿ ಸಮರ್ಥವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ, ಸದ್ವಚನಾಭಾಸ ಲಕ್ಷಣವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ, ಆ ವ್ಯವಹಾರವು ಸಾಧನಾದಿ ಸಮರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ, ಸದ್ವಚನಾಭಾಸಲಕ್ಷಣ ಯೋಗಿತ್ವವೇ ಸಾಧನಾದ್ಯಸಮರ್ಥತ್ವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಜಕವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ननु यदि प्रमाणादीनि न सन्ति तदा व्यवहार एव धर्मी कथं सिद्ध्येत् । दूषणादि व्यवस्था वा कथं स्यात् । सर्वविधिनिषेधादीनां

प्रमाणाधीनत्वात् । मैवम् । न ब्रूमो वयं न सन्ति प्रमाणादीनीति स्वीकृत्य कथा आरभ्या इति । किं नाम सन्ति न सन्ति प्रमाणादीनीत्यस्यां चिन्तायाम् उदासीनैः कथा प्रवर्त्यतामिति ।

ಒಂದು ವೇಳೆ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ, ಆಗ ವ್ಯವಹಾರ-ರೂಪವಾದ ಧರ್ಮಿಯೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ದೂಷಣಾದಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾದರೂ ಹೇಗಾದೀತು? ಏಕೆಂದರೆ, 'ಎಲ್ಲಾ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣಾಧೀನವಾಗಿವೆ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗಳು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರ ಹೀಗಿದೆ - ನಾವು ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಕಥೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ (ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳನ್ನೇ ಒಪ್ಪದಿದ್ದಾಗ ಕಥಾರಂಭವು ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತಿತ್ತು). ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳು ಇವೆಯೇ? ಇಲ್ಲವೇ? ಎಂಬ ಚಿಂತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು (ಆ ಚಿಂತೆಯಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನರಾಗಿ) ಕಥೆಯು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಲಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಮಾಡುವ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸರಿಯಲ್ಲ.

किञ्च कीदृशीं मर्यादाम् अवलम्ब्य प्रवृत्तायां कथायाम् इदं दूषणमुक्तं भवता । किं प्रमाणादीनां सत्त्वमभ्युपगम्य उभाभ्यां वादिप्रतिवादिभ्यां प्रवर्तितायाम्, उत असत्वमभ्युपेत्य, अथ एके न सत्त्वमपरेण चासत्त्वमङ्गीकृत्य । नाद्यः । अभ्युपगतप्रमाणादिसत्त्वं प्रत्येता-दृक्पर्यनुयोगानवकाशात् । न द्वितीयः । स्वस्याप्यापत्तेः । न तृतीयः। तथैव कथान्तरप्रसक्तेः । तस्मात्प्रमाणादिसत्त्वाभ्युपगमौदासीन्येन व्यवहारनियमसमयं बध्वा प्रवर्तितायां कथायां भवता इदं दूषणम् उक्तमिति वाच्यम् । तथा च व्याघातः ।

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಯಾವ ರೀತಿಯಾದ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ದೂಷಣವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? ವಾದಿಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಿಬ್ಬರೂ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು

ಹೊರಟಂಥ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ದೂಷಣವೇ? ಅಥವಾ ಉಭಯವಾದಿಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಅಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಹೊರಟಂಥ ಕಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ? ಅಥವಾ ಒಬ್ಬನು ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಅಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಹೊರಟಂಥ ಕಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ? ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಥೆಯನ್ನು ನಡೆಸಬೇಕಾಗಿತ್ತೋ, ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪ್ರಮಾಣಾದಿಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕೋ? ಬೇಡವೋ? ಎಂದು ಕಥಾಂತರವು ಆರಂಭವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, 'ಪ್ರಮಾಣಾದಿಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪ-ಬೇಕೋ? ಬೇಡವೋ? ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನರಾಗಿದ್ದು, ವ್ಯವಹಾರನಿಯಮದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಂದಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆರಂಭಿಸಿದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಈ ದೂಷಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ' ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಹೀಗಾದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಘಾತವು ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತ್ವಾಸತ್ತ್ವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನರಾಗಿ ಕಥೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ, ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಸ್ವಕ್ರಿಯಾವಿರೋಧರೂಪವಾದ ವ್ಯಾಹತಿಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೇ?

न द्वितीयः स्यादप्येवं यदि कथकप्रवर्तनीयवाग्व्यवहारं प्रति प्रमाणादीनां हेतुता तत्सत्तानभ्युपगमे निवर्तेत । न त्वेवम् सम्भवति । तथा सति तत्सत्तानभ्युपगन्तॄणां वाग्व्यवहारस्वरूपमेव न निष्पद्येत । हेतोरभावात् ।

ಎಲ್ಲಿ ವಾಗ್ವ್ಯವಹಾರವುಂಟೋ ಅಥವಾ ಸಾಧನಬಾಧನಕ್ಷಮವಾದ ವಾಗ್ವ್ಯವಹಾರವುಂಟೋ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತ್ವದ ಅಭ್ಯುಪಗಮ-ವುಂಟೆಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಇದುವರೆಗೂ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಯಿತು. ಕಥಕ ಅಥವಾ ವಾದಿಯಿಂದ ಪ್ರವರ್ತನೆ ಮಾಡಲು ಯೋಗ್ಯವಾದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತ್ವದ ಅಭ್ಯುಪಗಮವು ಕಾರಣ ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷ. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ಇದ್ದಲ್ಲಿ, ಕಥಕಪ್ರವರ್ತನೀಯ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳು ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಕೂಡದೇ ಇರುವುದಾಗಿದ್ದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಬಹುದಿತ್ತು.

ಹಾಗಲ್ಲ , ಏಕೆಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಆಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ಇದ್ದವರ ವಾಗ್ವ್ಯವಹಾರಸ್ವರೂಪವೇ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗದಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಕಾರ್ಯವು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ. ಆದರೆ, ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ಇದ್ದವರೂ ವಾಗ್ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ವಾಗ್ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

अथ मन्यसे कथकवाग्व्यवहारं प्रति हेतुत्वात् प्रमाणादीनां सत्त्वम् । सत्त्वाच्चाभ्युपगमो यत्सत्तदभ्युपगम्यत इति स्थितेरिति । मैवम् । कयापि नियमस्थित्या प्रवृत्तायां कथायां कथकवाग्व्यवहारं प्रति हेतुत्वात् प्रमाणादीनां सत्त्वं सत्त्वाच्चाभ्युपगमो भवता प्रसाध्यः । कथातः पूर्वं तु तत्त्वावधारणं वा परपराजयं वाभिलषद्भ्यां कथकाभ्यां यातवता विना तदभिलषितं न पर्यवस्यति तावदनुरोद्धव्यम् ।। तच्च व्यवहारनियमसमयबन्धादेव द्वाभ्यामपि ताभ्यां सम्भाव्यत इति व्यवहारनियममेव बध्नीतः ।। स च प्रमाणेन तर्केण च व्यवहर्तव्यमित्यादिरूपः । न च प्रमाणादीनां सत्तापीत्थमेव ताभ्यामङ्गीकर्तुमुचिता । तादृशव्यवहारनियममात्रेणैव कथाप्रवृत्त्युपपत्तेः ।

'ಕಥಕನ ವಾಗ್ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳು ಇವೆ ಎಂದಾಯಿತು (ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತುವು ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕು); ಇರುವುದರಿಂದ ಒಪ್ಪಬೇಕು, 'ಯಾವುದು ಸತ್ತೋ ಇದು ಅಂಗೀಕರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ನಿಯಮವಿರುವುದರಿಂದ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಥಕವಾಗ್ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಾದಿ-ಗಳು ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಸತ್ತೆಂದೂ, ಸತ್ತಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಸಾಧಿಸಬೇಕು. ಕಥೆಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯಾದರೆ ವಾದಕಥೆಯಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯವನ್ನೂ, ಜಲ್ಪಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪರಪರಾಜಯ-ವನ್ನೂ ಇಚ್ಛಿಸತಕ್ಕ ಇಬ್ಬರು ವಾದಿಗಳು, ತಮ್ಮ ಇಷ್ಟವಾದ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯ

ಅಥವಾ ಪ್ರತಿವಾದಿಪರಾಜಯವು ಲಭಿಸುವವರೆಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ಈ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯಾದಿಗಳು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಯಾವ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿ-ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೋ ಅವುಗಳಿಂದಲೇ ವಾದಿಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಿಬ್ಬರಿಗೂ ಸಂಭಾವಿತ-ವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರ ನಿಯಮಗಳನ್ನೇ ಬಂಧನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ನಿಯಮವಾದರೂ 'ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸ-ಬೇಕು; ತರ್ಕದಿಂದ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡಬೇಕು' ಇತ್ಯಾದಿರೂಪವಾದದ್ದು. ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತ್ವವೂ ಸಹ ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ನಿಯಮ ಬಂಧಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಕಥಾಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದು ಕೂಡುತ್ತದೆ.

नापि तृतीयः ।। लोकव्यवहारोऽपि प्रमाणव्यवहारो वा स्यात् । पामरादिसाधारणव्यवहारो वा ।। नाद्यः । विचारप्रवृत्तिमन्तरेण तस्य दुर्निरूपत्वात् । तदर्थमेव च पूर्वं नियमस्य गवेषणात् ।। नापि द्वितीयः । शरीरात्मत्वादीनामपि तथा सति भवता स्वीकर्तव्य-तापातात् । पश्चात्तद्विचारबाध्यतयानभ्युपेयत इति चेत् तर्हि प्रमाणादिसत्तापि यदि विचारबाध्या भविष्यति तदा नाभ्युपेयैव अन्यया तूपगन्तव्येति ।

ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರ ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು - ಎಂದು ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷ. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರ ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವೆಂದರ್ಥವೇ? ಅಥವಾ ಪಾಮರಾದಿ-ಗಳಿಗೂ ಸಾಧಾರಣವಾದ ವ್ಯವಹಾರವೆಂದರ್ಥವೇ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವು ವಿಚಾರಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲದೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರ-ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೋಸ್ಕರವೇ ಮೊದಲು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ನಿಯಮಬಂಧದಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವು ಕೂಡುವಾಗ, ಪ್ರಮಾಣಸತ್ತೆಯನ್ನು ಏಕೆ ಒಪ್ಪಬೇಕು? ಪಾಮರಾದಿಸಾಧಾರಣವ್ಯವಹಾರ-ದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ದೇಹಾತ್ಮತ್ವಾದಿಗಳನ್ನೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾದೀತು. ಆನಂತರದ ವಿಚಾರದಿಂದ ದೇಹಾತ್ಮತ್ವಾದಿಗಳು

ಬಾಧ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯೂ ಸಹ ವಿಚಾರಬಾಧ್ಯವಾದರೆ ಒಪ್ಪಲು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಒಪ್ಪಲು ಯೋಗ್ಯವೆಂದಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಒಪ್ಪ-ಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವಿಕಲ್ಪಿತವಾದ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳೂ ಕೂಡದಿರುವುದರಿಂದ 'ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಒಪ್ಪಬೇಕೆಂಬ' ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ.

न चतुर्थः ।। तत्त्वनिर्णयातिप्रसङ्गस्य सत्ताङ्गीकारेऽपि मया वक्तुं शक्यत्वात् । इति पूर्वपक्षः ।।

ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ ಸಹ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯಾದಿ ಕಥಾಫಲವು ಸಿದ್ಧಿಸಬಹುದಾದರೆ, ಹುಚ್ಚರು ಆರಂಭಿಸಿದ ಕಥೆಯೂ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಲಿ ಎಂದು ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಕ್ಷ. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ವ್ಯವಹರಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳ ಪಕ್ಷವೋ, ಅದರಂತೆ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತಾವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನರಾಗಿದ್ದು ವ್ಯವಹರಿಸ-ಬೇಕೆಂದು ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷ. ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನೀವು ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಮಾಡಿದಂತೆ, ನಿಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಅತಿಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಿಯಮಬಂಧದಿಂದಲೇ ಕಥಾಫಲವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಸತ್ತಾಂಗೀಕಾರವು ಅನ್ಯಥಾಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ವಾದಿತ್ವವೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ.

यत्तावद्व्यवहारमात्रस्य प्रमाणादिसत्ताभ्युपगमव्याप्तत्वपक्षे दूषण-मुक्तम् । तदसत् । यदि खल्वेवमस्माभिः साध्येत । मायावादी प्रमाणादिसत्ताभ्युपगमवान् । व्यवहर्तृत्वात् । तद्व्यवहारो वा प्रमाणादिसत्ताभ्युपगमपुरःसरो व्यवहारत्वात्तत्त्ववादिवत्तद्व्यवहार-वच्चेति । तदा स्यादेव व्यभिचारादिदोषः । को नाम स्वस्थात्मैवमनु-मिमीते । किं नाम यदि प्रमाणादीनि सन्ति न स्युः तर्हि साधकानि न

स्युः । असतः साधकत्वानुपपत्तेः । तेषां चासाधकत्वे तत्कार्यो व्यवहारो न निष्पद्येत । तथा च वादिता न स्यात् । अस्ति चेदम् । तस्मात्धेतूनां प्रमाणादीनां सत्ताभ्युपगन्तव्येत्याचार्येण प्रसङ्गत्वेनाभिमतत्वात् । व्यभिचारस्थलस्य च प्रसङ्गविषयतुल्यताङ्गीकृता । बाधस्तु प्रसङ्गस्यालङ्कार एव ।

ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಇದುವರೆಗೆ ಕಥಕವಾದದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ಅನುವಾದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಖಂಡನೆಯು ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ವ್ಯವಹಾರವೆಂದಮೇಲೆ ಪ್ರಮಾಣಾದಿ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು (ವ್ಯವಹಾರವು ಪ್ರಮಾಣಾದಿಸತ್ತೆಯ ಅಂಗೀಕಾರದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದದ್ದು) - ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಚಾರ್ವಾಕಾದಿ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ-ರೂಪವಾದ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಾವು, ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದವರು ಪ್ರಮಾಣಾದಿಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪ್ರಮಾಣಾದಿಸತ್ತೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ. 'ವ್ಯವಹಾರಕರ್ತೃವಾದ್ದರಿಂದ ತತ್ತ್ವವಾದಿಯಂತೆ ಎಂದಾಗಲೀ, ಮಾಯಾ-ವಾದಿಯ ವ್ಯವಹಾರವು ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯ ಅಂಗೀಕಾರಪೂರ್ವಕ-ವಾದದ್ದು; ವ್ಯವಹಾರವಾದ್ದರಿಂದ, ತತ್ತ್ವವಾದಿಗಳ ವ್ಯವಹಾರದಂತೆ' ಎಂದಾಗಲೀ ನಾವು ಸಾಧನಮಾಡಿದ್ದರೆ ಆಗ ವ್ಯಭಿಚಾರಾದಿ ದೋಷವು ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಸ್ವಸ್ಥಚಿತ್ತನು ಯಾರೂ ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಒಂದು ವೇಳೆ ಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅವು ಸಾಧಕವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಸತ್ತಿಗೆ ಸಾಧಕತ್ವವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳು ಅಸಾಧಕವಾದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಕಾರ್ಯವಾದ ವ್ಯವಹಾರವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾದಿತ್ವವು ಕೂಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ವಾದಿತ್ವವು ಇದೆ ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರಕರ್ತೃತ್ವವೂ ಇದೆ. ವ್ಯವಹಾರವು ಇದೆ ಎಂದಾದ ಮೇಲೆ

ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಮಾಡುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಚಾರ್ವಾಕಾದಿಗಳ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ವ್ಯಭಿಚಾರ ಸ್ಥಳವಾಗಿ ಚಾರ್ವಾಕಾದಿಗಳ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಏನು ತೋರಿಸಿದಿರೋ ಅದು ಪ್ರಸಂಗವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದದ್ದೆಂದು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಚಾರ್ವಾಕಾದಿ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಪಕ್ಷತುಲ್ಯವಾದರೆ, ಪ್ರಮಾಣಾದಿಸತ್ತೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದ ಅವರು ವ್ಯವಹಾರಕರ್ತೃಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬಾಧೆಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಎಂದರೆ, ಬಾಧೆಯು ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ಭೂಷಣವೇ ಹೊರತಾಗಿ ದೂಷಣವಲ್ಲ.

अत एव द्वितीयोऽपि निरस्तः । तथा न साधनात् । किं चायमुपाधिः न साधनाद्भिद्यते । यदा हि प्रमाणादिसत्ता नाभ्युपगता तदा तदसत्वमेवाङ्गीकृतमिति स्वरूपासिद्धत्वम् । तच्च सद्वचनाभासलक्षणविशेष एव । यदुक्तं न ब्रूमो वयमित्यादि तन्न । सत्वासत्वे विहाय प्रमाणस्वरूपस्य बुद्धावारोपयितुम् अशक्यत्वेनोदासीनस्य तत्स्वीकारानुपपत्तेः । एवं च वदता यदनिर्वचनीयत्वमभिप्रेतं तदग्रे निराकरिष्यते ।

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಎಲ್ಲಿ ಸಾಧನಬಾಧನಕ್ಷಮವಾದ ವ್ಯವಹಾರವುಂಟೋ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯ ಅಂಗೀಕಾರವುಂಟು – ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ದೋಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲೂ ಸಹ, ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದೇ ಹೊರತಾಗಿ ಸಾಧನೆಯನ್ನಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಸದ್ವಚನಾಭಾಸಯೋಗಿತ್ವ' ಎಂಬ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದಿರೋ, ಅದು 'ಪ್ರಮಾಣಾದಿ ಸತ್ತಾಭ್ಯುಪಗಮ ಪೂರ್ವಕತ್ವರಾಹಿತ್ಯ'ವೆಂಬ ಸಾಧನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವೆಂದಾದಾಗ ಅಸತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುವುದರಿಂದ, 'ಪ್ರಮಾಣಾದಿ ಸತ್ತಾಭ್ಯುಪಗಮ-ಪೂರ್ವಕತ್ವರಾಹಿತ್ಯ'ವೆಂಬ ಹೇತುವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾದ್ದರಿಂದ ಅದೂ ಅಸತ್ತಾಗಿ

स्युः । असतः साधकत्वानुपपत्तेः । तेषां चासाधकत्वे तत्कार्यो व्यवहारो न निष्पद्येत । तथा च वादिता न स्यात् । अस्ति चेदम् । तस्मात्धेतूनां प्रमाणादीनां सत्ताभ्युपगन्तव्येत्याचार्येण प्रसङ्गत्वेनाभिमतत्वात् । व्यभिचारस्थलस्य च प्रसङ्गविषयतुल्यताङ्गीकृता । बाधस्तु प्रसङ्गस्यालङ्कार एव ।

ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಇದುವರೆಗೆ ಕಥಕವಾದದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ಅನುವಾದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಖಂಡನೆಯು ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ವ್ಯವಹಾರವೆಂದಮೇಲೆ ಪ್ರಮಾಣಾದಿ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು (ವ್ಯವಹಾರವು ಪ್ರಮಾಣಾದಿಸತ್ತೆಯ ಅಂಗೀಕಾರದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದದ್ದು) - ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಚಾರ್ವಾಕಾದಿ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ-ರೂಪವಾದ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಾವು, ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದವರು ಪ್ರಮಾಣಾದಿಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪ್ರಮಾಣಾದಿಸತ್ತೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ. 'ವ್ಯವಹಾರಕರ್ತೃವಾದ್ದರಿಂದ ತತ್ತ್ವವಾದಿಯಂತೆ ಎಂದಾಗಲೀ, ಮಾಯಾ-ವಾದಿಯ ವ್ಯವಹಾರವು ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯ ಅಂಗೀಕಾರಪೂರ್ವಕ-ವಾದದ್ದು; ವ್ಯವಹಾರವಾದ್ದರಿಂದ, ತತ್ತ್ವವಾದಿಗಳ ವ್ಯವಹಾರದಂತೆ' ಎಂದಾಗಲೀ ನಾವು ಸಾಧನಮಾಡಿದ್ದರೆ ಆಗ ವ್ಯಭಿಚಾರಾದಿ ದೋಷವು ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಸ್ವಸ್ಥಚಿತ್ತನು ಯಾರೂ ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಒಂದು ವೇಳೆ ಸತ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅವು ಸಾಧಕವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಸತ್ತಿಗೆ ಸಾಧಕತ್ವವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳು ಅಸಾಧಕವಾದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಕಾರ್ಯವಾದ ವ್ಯವಹಾರವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾದಿತ್ವವು ಕೂಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ವಾದಿತ್ವವು ಇದೆ ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರಕರ್ತೃತ್ವವೂ ಇದೆ. ವ್ಯವಹಾರವು ಇದೆ ಎಂದಾದ ಮೇಲೆ

ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಮಾಡುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಚಾರ್ವಾಕಾದಿಗಳ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ವ್ಯಭಿಚಾರ ಸ್ಥಳವಾಗಿ ಚಾರ್ವಾಕಾದಿಗಳ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಏನು ತೋರಿಸಿದಿರೋ ಅದು ಪ್ರಸಂಗವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದದ್ದೆಂದು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಚಾರ್ವಾಕಾದಿ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಪಕ್ಷತುಲ್ಯವಾದರೆ, ಪ್ರಮಾಣಾದಿಸತ್ತೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದ ಅವರು ವ್ಯವಹಾರಕರ್ತೃಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬಾಧೆಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಎಂದರೆ, ಬಾಧೆಯು ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ಭೂಷಣವೇ ಹೊರತಾಗಿ ದೂಷಣವಲ್ಲ.

अत एव द्वितीयोऽपि निरस्तः । तथा न साधनात् । किं चायमुपाधिः न साधनाद्भिद्यते । यदा हि प्रमाणादिसत्ता नाभ्युपगता तदा तदसत्वमेवाङ्गीकृतमिति स्वरूपासिद्धत्वम् । तच्च सद्वचनाभासलक्षणविशेष एव । यदुक्तं न ब्रूमो वयमित्यादि तन्न । सत्वासत्वे विहाय प्रमाणस्वरूपस्य बुद्धावारोपयितुम् अशक्यत्वेनोदासीनस्य तत्स्वीकारानुपपत्तेः । एवं च वदता यदनिर्वचनीयत्वमभिप्रेतं तदग्रे निराकरिष्यते ।

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಎಲ್ಲಿ ಸಾಧನಬಾಧನಕ್ಷಮವಾದ ವ್ಯವಹಾರವುಂಟೋ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯ ಅಂಗೀಕಾರವುಂಟು – ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ದೋಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲೂ ಸಹ, ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದೇ ಹೊರತಾಗಿ ಸಾಧನೆಯನ್ನಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಸದ್ವಚನಾಭಾಸಯೋಗಿತ್ವ' ಎಂಬ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದಿರೋ, ಅದು 'ಪ್ರಮಾಣಾದಿ ಸತ್ತಾಭ್ಯುಪಗಮ ಪೂರ್ವಕತ್ವರಾಹಿತ್ಯ'ವೆಂಬ ಸಾಧನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವೆಂದಾದಾಗ ಅಸತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುವುದರಿಂದ, 'ಪ್ರಮಾಣಾದಿ ಸತ್ತಾಭ್ಯುಪಗಮಪೂರ್ವಕತ್ವರಾಹಿತ್ಯ'ವೆಂಬ ಹೇತುವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾದ್ದರಿಂದ ಅದೂ ಅಸತ್ತಾಗಿ

ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧತ್ವವು ಬರುತ್ತದೆ. ಸ್ವರೂಪಾಸಿದ್ಧತ್ತ್ವಾದರೂ ಸದ್ವಚನಾಭಾಸ-ರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. 'ನಾವು ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳು ಸತ್ತೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಕಥೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಬೇಕೆಂದು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳು ಸತ್ತೋ, ಅಸತ್ತೋ ಎಂಬ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನರಾಗಿ, ಕಥೆಯನ್ನು ಪ್ರವರ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸತ್ತಾಸ್ವತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪ್ರಮಾಣಸ್ವರೂಪವು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಲೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಆ ಚಿಂತೆಯಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನನಾದವನು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ಸತ್ತ್ವಾಸತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಸೀನರಾಗಿರುವುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪಾಸತ್ತ್ವವು ಅಭಿಪ್ರೇತವಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವು ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿದೆ' ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಮುಂದೆ 'ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಂ ಸದಸತೋಃ' ಎಂಬ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

यदप्यत्रोक्तं कीदृशीं मर्यादामित्यादि । तत्र तृतीयपक्षमङ्गीकुर्मः । न चोक्त दोषः । न हि वयं प्रमाणादिसत्ताभ्युपगमं कथाप्रवृत्ति-कारणतयाऽवश्यं तत पूर्वभाविनं ब्रूम । किं नाम यो यथा-कथञ्चित्कथायां प्रवृत्तस्तं प्रति प्रमाणादिसत्तानङ्गीकारे कथानुत्पत्ति-प्रसङ्गदण्डं प्रदर्श्य तत्कारणानां प्रमाणादीनां सत्तामङ्गीकारयामः । न चैवं कथान्तरप्रसक्त्यादिदोषः । प्रमणादिसत्तानभ्युपगमे कथाया एव अनिष्पत्तेः ।

'ಯಾವ ರೀತಿಯ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ದೂಷಣವನ್ನು ನೀವು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ' ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಮಾಯಾವಾದಿಗಳಿಂದ ಏನು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಒಬ್ಬರು ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು, ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಅಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಆರಂಭಿಸಿದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ – ಎಂಬುದೇ ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷ. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಕಥಾಂತರ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೆಂಬ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆಯಲ್ಲಾ! ಎಂದರೆ ಈ ದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವೇನೂ ''ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತ್ವದ ಅಂಗೀಕಾರವನ್ನು ಕಥಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ

ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಕಥಾರಂಭಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರಲೇಬೇಕು'' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಯಾರು ಏನೇ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೋ ಅವನನ್ನು ಕುರಿತು, ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಕಥಾನುತ್ಪತ್ತಿ (ಕಥೆಯೇ ಆರಂಭ-ವಾಗಲಾರದೆಂಬ) ಪ್ರಸಂಗವೆಂಬ ದಂಡವನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಕಥಾರಂಭಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗಾದರೆ ಕಥಾಂತರ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೆಂಬ ದೋಷವಾಗಲೀ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ವ್ಯಾಘಾತವೆಂಬ ದೋಷವಾಗಲೀ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಎಂದರೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ, ಕಾರಣವನ್ನು ಒಪ್ಪದಂತೆ ಆಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವಾದ ಕಥೆಯು ಫಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಆರಬ್ಧ-ವಾದದ್ದು ಕಥೆಯೇ ಅಲ್ಲ' ಎಂದು ಆಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ.

एतेन शिष्यज्ञापनमपि समाहितम् । प्रतिवादिनः कथाप्रवेश-मभ्युपगम्य तत्र प्रवृतं प्रति प्रमितकथाकार्यबलेन कारण-प्रमाणादिसत्ताया अभ्युपगमस्योक्तत्वात् ।

ಇದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ-ನೆಂದರೆ, ಶಿಷ್ಯರನ್ನು ಕುರಿತು, ಯಾರು ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅವರಿಗೆ ಕಥಾಧಿಕಾರವಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿವಾದಿಯು ಕಥಾಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ, ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತನಾದವನನ್ನು ಕುರಿತು 'ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದ ಕಥಾರೂಪ-ವಾದ ಕಾರ್ಯವು ಇರುವುದರಿಂದ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

द्वितीयपक्षो दोषोऽप्यसङ्गत एव । न हि वयं प्रमाणादि-सत्ताऽभ्युपगममपि कथक प्रवर्तनीयवाग्व्यवहारकारणकोटौ निवेश-यामः । येन तत्सत्ताऽनभ्युपगन्तृणां वाग्व्यवहारस्वरूपं न निष्पद्येतैति

प्रसङ्गः स्यात् । अपि तर्हि प्रमाणादीनामेव कथाकारणता । सा च सत्वाभावे नोपपद्यत इति तत्सत्वम् अङ्गीकरणीयमिति वदामः ।

ಕಥಕನು ಮಾಡುವ ವಾಗ್ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕುರಿತು 'ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕೆಂಬ' ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ದೋಷವು ಅಸಂಗತವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಾವು ಪ್ರಮಾಣಾದಿಸತ್ತೆಯ ಅಂಗೀಕಾರವನ್ನೂ ಸಹ ಕಥಕನು ಮಾಡುವ ವಾಗ್ವ್ಯವಹಾರದ ಕಾರಣ ಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಸೇರಿಸಿದ್ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರುವವರಿಗೆ ವಾಗ್ವ್ಯವಹಾರಸ್ವರೂಪವೇ ಸಿದ್ಧಿಸದೇ ಹೋಗಬೇಕಾದೀತು ಎಂಬ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಿತ್ತು. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳು ಕಥಕನ ವಾಗ್ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳಿಗೆ ಸತ್ತೆಯೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾರಣತ್ವವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

यत्पुनः कथकवाग्व्यवहारं प्रतीत्याद्याशङ्क्योक्तम् । एवं वदता कथाप्रवृत्त्युत्तरकालं प्रमाणादिसत्ताङ्गीकारयितव्या । तथा च कथाफलस्य प्रमाणादिसत्ताऽभ्युपगमस्य न कथा कारणत्वं किन्तु प्रमाणैर्व्यवहर्तव्यमित्यादिव्यवहारनियमस्यैवेति तदस्माभिरभ्युपगतमेव । यत्तु सत्ताभ्युपगममपि कथाकारणं ब्रूते स एवैवं पर्यनुयोज्यः।

ಕಥಕವಾಗ್ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕುರಿತು 'ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳು ಸತ್ತಾಗಿವೆ. ಸತ್ತಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು' ಇತ್ಯಾದಿ ಆಶಂಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ, ಹೀಗೆ ಹೇಳತಕ್ಕವರು ಕಥಾಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ನಂತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಬೇಕು; ಹೀಗಾಗಿ, ಕಥಾಫಲವಾದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಸತ್ತೆಯ ಅಂಗೀಕಾರವು ಕಥೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಲಾರದು, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, 'ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸಬೇಕು ಇತ್ಯಾದಿ ವ್ಯವಹಾರ ನಿಯಮವೇ ಕಥೆಗೆ ಕಾರಣ' ಎಂದು ಏನು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ. ಯಾರು ಸತ್ತಾಂಗೀಕಾರವನ್ನು ಕಥೆಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು

ಹೇಳುತ್ತಾನೋ ಅವರನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ದೋಷಾರೋಪಣೆ ಮಾಡಬೇಕು.

यत्पुनः न च प्रमाणादीनाम् इत्यादिना कल्पनागौरवमवादि तत्र कं प्रमाणादिसत्त्वाभ्युपगमे कल्पनागौरवमुत तत्सत्ताभ्युपगमस्य कारण-कोटि निवेशने । नाद्यः । कारणत्वान्यथानुपपत्त्या तत्सत्तायाः प्रमितत्वात् । प्रमितस्य परीक्षकैरङ्गीकरणीयत्वात् । द्वितीये तु संवादः एव ।

'ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ' ಇತ್ಯಾದಿ-ಯಾಗಿ ಕಲ್ಪನಾಗೌರವವು ಏನು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತೋ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಕಲ್ಪನಾಗೌರವವೋ? ಅಥವಾ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯ ಅಂಗೀಕಾರವನ್ನು ಕಾರಣಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದರೆ ಕಲ್ಪನಾಗೌರವವೋ? ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಕಾರಣತ್ವವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಸತ್ತೆಯು ಪ್ರಮಿತವಾಗಿದೆ (ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ). ಪ್ರಮಿತವಾದದ್ದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಕರು ಅಂಗೀಕರಿಸಲೇಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಕಲ್ಪನಾಗೌರವವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ.

तृतीयेपि आद्यं तावदङ्गीकुर्मः । तत्रोक्तं दूषितप्रायम् ।

'ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕೆಂಬ' ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವೋ? ಪಾಮರಾದಿಸಾಧಾರಣ ವ್ಯವಹಾರವೋ? ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸಿ ದೂಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವೆಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸು-ತ್ತೇವೆ. ಇದರ ಮೇಲೆ 'ವಿಚಾರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲದೆ ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ' ಇತ್ಯಾದಿ ಏನು ಶಂಕೆಯು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತೋ ಅದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ 'ಯಾರು, ಹೇಗಾದರಾಗಲೀ, ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೋ ಅವನಿಗೆ ವಿಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಕಥಾನುಪಪತ್ತಿರೂಪವಾದ ದಂಡವನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ದೂಷಿಸಿದಂತೆ ಆಗಿದೆ.

द्वितीयाङ्गीकारेऽपि न दोषः । देहात्मत्वादिकं तु पश्चाद्विचारबाध्यतया नाभ्युपगम्य इति । यदत्रोक्तं प्रमाणादिसत्तापीत्यादि तेन किमुक्तं भवति । किं विचारसाध्यः प्रमाणादिसत्ताभ्युपगमो न विचारप्रवृत्तेः कारणम् इति; किं वा विचाराबाध्यतया एव प्रमाणादिसत्ताभ्युपगमप्रयोजकत्वे व्यवहारस्याप्रयोजकत्वमिति । आद्ये सम्प्रतिपत्तिः । न द्वितीयः औत्सर्गिकं प्रामाण्यं बाधकादपोद्यत इत्यत्र दर्शने तस्यैव प्रयोजकत्वात् ।

ಪಾಮರಾದಿಸಾಧಾರಣ ವ್ಯವಹಾರವೆಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ, ಪಾಮರರು ಒಪ್ಪತಕ್ಕ ದೇಹಾತ್ಮತ್ವಾದಿಗಳನ್ನೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾದೀತು - ಎಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ದೇಹಾತ್ಮತ್ವಾದಿಗಳು ವಿಚಾರಾನಂತರ ಬಾಧ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ. ಇದರ ಮೇಲೆ, ಪ್ರಮಾಣಾದಿಸತ್ತೆಯೂ ವಿಚಾರಾನಂತರ ಬಾಧ್ಯವಾದರೆ ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಆಶಂಕಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೆ, ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನು? ವಿಚಾರಸಾಧ್ಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯ ಅಂಗೀಕಾರವು ವಿಚಾರಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದು ನಮಗೆ ಸಮ್ಮತ. ವಿಚಾರದಿಂದ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವೆಂಬುದೇ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಪ್ರಯೋಜಕವಾದ್ದರಿಂದ, ವ್ಯವಹಾರವು ಅಪ್ರಯೋಜಕವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದದ್ದು; ಆದರೆ ಬಾಧಕವಶಾತ್ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಹೋಗಿ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬರುತ್ತದೆ (ಅರ್ಥಾತ್, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ಸ್ವತಃ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ಪರತಃ) ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಸತ್ತಾಭ್ಯುಪಗಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕ; ಬಾಧಕವಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಬಾಧ್ಯತ್ವಾಭಾವವೂ ಸಹ ಅಭ್ಯುಪಗಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕವಲ್ಲ.

चतुर्थपक्षोक्त दोषोऽप्यनेनैव परिहृतः । न हि वयं प्रमाणादिसत्ताभ्युपगमं कथाफलनिष्पत्तिहेतुं ब्रूमः । किन्तु प्रमाणादीन्येव ।

तेषां च तद्धेतुता नासतामुपपद्यत इति तत्सत्ता अवश्यमभ्युपगमनीयेति ।

ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷವೂ ಇದರಿಂದಲೇ ಪರಿಹೃತ-ವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯ ಅಥವಾ ವಿಜಯದ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆಂದು' ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಕ್ಷ. ಇದರ ಮೇಲೆ, ತತ್ತ್ವವಾದಿಗಳಿಗೂ ಹೀಗೆಯೇ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವು ಬಂದಿತೆಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಗಳ ಆಕ್ಷೇಪವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ನಾವು ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಥಾಫಲವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಕಾರಣವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅವು ಸತ್ತಾಗಿರಲೇಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

स्यादेतत् । नियतवाग्व्यवहारक्रियासम्बन्धेन कथां प्रवर्तयतापि व्यवहारस्य सत्ता अभ्युपगन्तव्या । नहि सत्तामनभ्युपगम्य व्यवहारक्रियाभिधातुं शक्या । क्रिया हि निष्पादना, असतः सद्रूपताप्रापणमिति यावत् । प्रमाणैर्व्यवहर्तव्यमिति च नियमबन्धनं प्रमाणकारणभावस्य नियमान्तर्भावात् नियतपूर्वसत्वरूपं कारणत्वं प्रमाणानामनादाय न पर्यवस्यति । दूषणानां चास्तित्वेन भङ्गावधारणनियमबन्धने, साधनाङ्गानां च व्याप्त्यादीनां सत्वेन तद्विषयस्य तत्वरूपताव्यवहारनियमादौ ... कण्ठोक्त्यैव तस्य तस्य सत्वमङ्गीकृतमिति रिक्तमिदमुच्यते । प्रमाणादीनां सत्तामात्रमनभ्युपगम्य कथारम्भः शक्यत इत्येवमाशङ्क्य यदुक्तं - एभिरपि बाधकैः कथायामारब्धायामभिमतस्य प्रसाधनीयत्वे, न पूर्वोक्तबाधया निस्तारः स्यादिति, तदप्यनेनैव परिहृतं कथास्वरूपफलनिष्पत्तये स्वेच्छास्वीकृतस्यैव व्यवहारनियमस्य प्रमाणादिसत्तास्वीकार एव पर्यवसानमिति । कथायां प्रवृत्तं स्वव्याघातमप्यचेतयन्तं प्रत्यस्माभिः उच्यमानत्वात् ।

ಶಂಕಾ :

ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕೆಂಬ ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷದ ಮೇಲೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗಳು ಮಾಡಿದ ನಾಲ್ಕು ವಿಕಲ್ಪಗಳು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಅವರು ಹೇಳುವ ದೋಷಗಳು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಹೇಳುವ ಸಮಾಧಾನಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡೆವು. ಇಷ್ಟರ ಮೇಲೆ, ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಮತ್ತೆ ಹೀಗೆ ಶಂಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ''ನಿಯತವಾದ ವಾಗ್ವ್ಯವಹಾರರೂಪವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಏನೋ ಒಂದು ಸಮಯ ಬಂಧವನ್ನು (ಕರಾರುಗಳನ್ನು) ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕಥೆಯನ್ನು ಪ್ರವರ್ತನೆ ಮಾಡಿದರೂ ಸಹ ವ್ಯವಹಾರದ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ವ್ಯವಹಾರರೂಪವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದರೆ ನಿಷ್ಪಾದನೆ; ಹಾಗೆಂದರೆ, ಅಸತ್ತಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಸದ್ರೂಪತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವಿಕೆ ಎಂದರ್ಥ. ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸ-ಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಬಂಧನ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ, ಪ್ರಮಾಣಗಳು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕರಣವೆಂದಂತಾಯಿತು. ಪ್ರಮಾಣರೂಪ ಕರಣದ ಇರುವಿಕೆಯೂ ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದಂತಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ನಿಯಮಬಂಧನೆಯು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರಮಾಡದೇ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವು-ದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣತ್ವವೆಂದರೆ ನಿಯತಪೂರ್ವವೃತ್ತಿತ್ವ. ಹಾಗೆಂದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತೆಯೇ ಆಯಿತು. 'ವಾದಿಯ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳು ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಭಂಗವಾಯಿತೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಬೇಕು; ಸಾಧನಾಂಗಗಳಾದ ವ್ಯಾಪ್ತ್ಯಾದಿಗಳು ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಜಯವಾಯಿತೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಬೇಕು; ಸಾಧನಾಂಗಗಳು ಇರುವಾಗ ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾದದ್ದು ತತ್ತ್ವವೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಬೇಕು' ಎಂದು ನಿಯಮಬಂಧನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವಾಗ ಕಂಠೋಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ದೋಷ, ಸಾಧನಾಂಗಗಳು ಹಾಗೂ ವಿಷಯದ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ-ದಂತಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತಾಮಾತ್ರವನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ಕಥಾರಂಭವು ಶಕ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ವ್ಯರ್ಥವಾದದ್ದು'' ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿ-ಗಳು ಹೇಳಿದರೆ, ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇಷ್ಟು ಬಾಧಕಗಳಿದ್ದರೂ ಕಥೆಯು ಆರಂಭವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಕಥಾರಂಭವಾದ ಮೇಲೆ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ

ಬಾಧಕಗಳನ್ನು ಉಪನ್ಯಾಸ ಮಾಡಿ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರುವ ಚಾರ್ವಾಕಾದಿಗಳೂ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಮಾಯಾವಾದಿಯೂ ಸಹ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಕಥಾರೂಪವಾದ ಕಾರ್ಯವು ಕಂಡಿರುವುದ-ರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕೆಂದು' ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕಥಾಂತರಪ್ರಸಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವೆಂಬ ಬಾಧೆಯ ಪರಿಹಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಮಾಧಾನ :

ಈ ರೀತಿಯಾದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಹೇಳಿಕೆಯು ನಾವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತಿನಿಂದಲೇ ಖಂಡಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಥಾಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಕಥಾಫಲದ ಸಿದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ಸ್ವೀಕೃತವಾದ ವ್ಯವಹಾರನಿಯಮಗಳು ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯ ಸ್ವೀಕಾರದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗಿ ಕಥಾಸ್ವರೂಪವಾಗಲೀ, ಸಾಧಕಬಾಧಕ-ಪ್ರಮಾಣಗಳಾಗಲೀ, ಕಥಾಫಲವಾಗಲೀ ಸತ್ತಲ್ಲವೆಂದು, ಉನ್ಮತ್ತನಂತೆ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿಯನ್ನೂ ಗಮನಿಸದೆ ಮಾತನಾಡುವವನನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು 'ಪ್ರಮಾಣಾದಿಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಕಥಾಸ್ವರೂಪ, ತತ್ಫಲಗಳೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬೇಕಾದೀತು' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ननु कथादेः कार्यस्य सत्वे कथञ्चित्कारणस्य प्रमाणादेः सत्वमङ्गीकरणीयं स्यात् । कार्यस्यैव सत्वाभावे किं कारणसत्तये चेत्, कुतः प्रमाणात् कथादिसत्ताभावो भवता निश्चितः, श्रुत्यादेरिति चेन्न, तस्यैव अनेकातिप्रसङ्गग्रहप्रविष्टत्वात् । तथा च सिद्धे तत्प्रामाण्ये कथादिकार्यासत्वासिद्धिः, ततो अन्यथासिध्या तर्कस्याभासतासिद्धिः, तस्यां च श्रुत्यादिप्रामाण्यसिद्धिरिति चक्रकापत्या नैकस्यापि सिद्धिः । असतः कारणत्वं तु सूत्रकृतैव निराकरिष्यत इति ।

ಪುನಃ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರಗಳು

ಮತ್ತೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡುತ್ತಾನೆ - ಕಥಾ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯವು ಸತ್ತಾದಲ್ಲಿ, ಕಾರಣಗಳಾದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಒಪ್ಪಬೇಕಾದೀತು. ಕಾರ್ಯವಾದ ಕಥಾದಿಗಳೇ ಸತ್ತಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯಿಂದ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ? - ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಕಥಾದಿಗಳು ಸತ್ತಲ್ಲವೆಂದು ನೀವು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದಿರೆಂದು ನಾವು ಪ್ರತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಕಥಾದಿಗಳು ಸತ್ತಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯ-ವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಆ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೇ ಅನೇಕ ಗಂಭೀರವಾದ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಂದ ಪ್ರವಿಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ, ಆದರಿಂದ ಕಥಾದಿಕಾರ್ಯಗಳ ಅಸತ್ತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರಿಂದ, 'ಪ್ರಮಾಣಾದಿಸತ್ತೆಯು ಇಲ್ಲವಾದಲ್ಲಿ ಕಥಾದಿ ಕಾರ್ಯವು ಇರಲಾರದು' ಎಂಬ ನಾವು ಹೇಳಿದ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಅನ್ಯಥಾಸಿದ್ಧಿಯು ಬಂದು (ಪ್ರಮಾಣಾದಿಸತ್ತೆಯು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕಥಾರೂಪ ಕಾರ್ಯ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯಾಗು-ವುದರಿಂದ) ತರ್ಕವು ಆಭಾಸವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ; ತರ್ಕವು ಆಭಾಸವಾದರೆ, ತರ್ಕವಿರೋಧವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಚಕ್ರಕಾಶ್ರಯವು ಬರುವುದರಿಂದ ಯಾವುದೊಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಸತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣತ್ವವುಂಟೆಂಬುದನ್ನು 'ನಾಸತೋ ದೃಷ್ಟತ್ವಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಾದರಾಯಣದೇವರೇ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

प्रमाणादेः व्यावहारिक सत्वमङ्गीक्रियत इति चेत्, किं व्याव-हारिकसत्वं सद्वा असद्वा । आद्ये सिद्धमस्मत्समीहितम् । द्वितीये सत्वाभावे साधकत्वं न स्यादिति प्रसङ्गस्य तदवस्थत्वम् ।

ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಈ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ತ್ವವು ಸತ್ತೇ? ಅಥವಾ ಅಸತ್ತೇ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ತ್ವವು ಸತ್ತೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ

ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತೆಯೇ ಆಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ, ನಮಗೆ ಅಭಿಮತವಾದದ್ದು ಸಿದ್ಧಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ತ್ವವು ಅಸತ್ತೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಾಧಕತ್ವವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಹಾಗೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ननु द्विविधं सत् । मुख्यम् । अमुख्यं च । यत्सर्वथा अबाधितं तन्मुख्यम् । यद्बाधितं तदमुख्यम् । तच द्विविधम् । मायोपाधिकम् अविद्योपाधिकं च । तत्राद्यम् । अम्बरादिकम् । तच्चाब्रह्मज्ञानाद्बाधविरहात् व्यावहारिकमिति गीयते । द्वितीयं शुक्तिरजतादि । तत्तु प्रतीतिसमयमात्रपरिवर्ती न पुनर्हानादिहेतुरिति प्रातीतिकमुच्यते ।

ಶಂಕಾ :

ಮತ್ತೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ ಎಂಬುದು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿದೆ. ಮುಖ್ಯ ಮತ್ತು ಅಮುಖ್ಯ ಎಂಬುದಾಗಿ. ಯಾವುದು ಸರ್ವಥಾ ಅಬಾಧಿತವೋ ಅದು ಮುಖ್ಯಸತ್. ಯಾವುದು ಬಾಧಿತವೋ ಅದು ಅಮುಖ್ಯಸತ್. ಈ ಅಮುಖ್ಯಸತ್ತೂ ಎರಡು ವಿಧ; ಮಾಯೋಪಾಧಿಕ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯೋಪಾಧಿಕ ಎಂಬುದಾಗಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾಯೋಪಾಧಿಕವಾದದ್ದು ಗಗನಾದಿಗಳು. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧ್ಯ-ವಾದದ್ದಲ್ಲ; ಕೇವಲ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧ್ಯವಾದದ್ದು. ಇದನ್ನೇ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವೆನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಎರಡನೆಯದು ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೋಪಾಧಿಕ-ವಾದದ್ದು ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳು. ಅದು ಪ್ರತೀತಿ ಸಮಯಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಹಾನೋಪಾನಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದಲ್ಲ; ಪ್ರಾತೀತಿಕ-ವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸತ್ತೆಯಲ್ಲಿ ತ್ರೈವಿಧ್ಯವುಂಟು. ಅದರಲ್ಲಿ ಗಗನಾದಿಜಗತ್ತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾವ-ಹಾರಿಕ ಸತ್ತಾದ್ದರಿಂದ, ಆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳು ಕಥಾಂಗಭೂತವಾಗುತ್ತವೆ.

अत्रेदं वक्तव्यम् । किं परमार्थसदेव सत् असच्च बाधकभेदेन द्विविधमिति सत्त्रैविध्यम् उत सत्येवावान्तरभेदेन । आद्ये प्रागुक्तदोषानिस्तारः । न हि सदितिज्ञानमात्रेण असदर्थक्रियार्हं येन तथाविधं प्रमाणादिकथांगतां गच्छेत् । तथात्वा विषमपि पीयूषतया अवगतं तदर्थक्रियां कुर्यात् । बाधविलम्बस्त्वप्रयोजकः । अर्थतादवस्थ्यानिवृत्तेः ।

ಸಮಾಧಾನ :

ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬೇಕು. ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ತಾದದ್ದು ಮಾತ್ರ ಸತ್; ಅಸತ್ತು ಬಾಧಕಭೇದದಿಂದ ಎರಡುವಿಧ; ಹೀಗಾಗಿ ಸತ್ತಾತ್ರೈವಿಧ್ಯವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ? ಅಥವಾ ಸತ್ತಿನಲ್ಲೇ ಅವಾಂತರ-ಭೇದದಿಂದ ತ್ರೈವಿಧ್ಯವೇ? ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ತಿಗೆ ಸಾಧಕತ್ವವಿಲ್ಲ-ವೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷದ ಪರಿಹಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸತ್ತೆಂಬ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದ ಅಸತ್ತಾದದ್ದು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ತಾದ ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳ ಕಥಾಂಗವಾಗ-ಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಅಸತ್ತೂ ಸಹ ಸತ್ತೆಂಬ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾ-ಕಾರಿಯಾಗುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ವಿಷವೂ ಸಹ ಅಮೃತವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಅದು ಅಮೃತದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದೀತು. ಚಿರಕಾಲದ ನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಬಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ತು; ಶೀಘ್ರವೇ ಬ್ರಹ್ಮೇತರ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಪ್ರಾತೀತಿಕಸತ್ತು. ಹೀಗೆ ಬಾಧವಿಲಂಬ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅಸತ್ತಾದದ್ದು ಸತ್ಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸರ್ವಥಾ ಅಬಾಧ್ಯವಾದರೆ ಪದಾರ್ಥವು ಸತ್ತಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಬಾಧೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ, ಹಾಗೆ ಬಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಸತ್ತಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

एवं ज्ञानसत्यमपि । शुक्तिरजतादेरपि रजतोचितार्थक्रिया-कारित्वप्रसङ्गात् । अर्थक्रियाप्यसतीति चेतरेतराश्रयादिना निरस्तम् ।

ಪುನಃ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರಗಳು

'ಅರ್ಥವು ಅಸತ್ತಾದರೂ ಸಹ ಅರ್ಥದ ಸತ್ತೆಯು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅಪ್ರಯೋಜಕವಾದ್ದರಿಂದ, ಜ್ಞಾನದ ಸತ್ತೆಯೇ ಪ್ರಯೋಜಕ-ವಾದ್ದರಿಂದ, ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವವು ಕೂಡುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ, ಅದು ಅಸತ್ತಿನ ಪ್ರಭೇದವೇ ಆದ್ದರಿಂದ 'ಬಾಧ ವಿಳಂಬವು ಅಪ್ರಯೋಜಕವೆಂದು' ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷವು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಲಗತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ಸತ್ತೆಂಬ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವವು ಕೂಡುತ್ತದೆ - ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳೂ ರಜತಾದಿಗಳಿಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯೂ ಅಸತ್ಯವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯರೂಪವಾದ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಿದ್ಧಿಸಿದರೆ, ಸರ್ವಾಂತರ್ಗತವಾದ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯೂ ಅಸತ್ತೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ; ಇದು ಸಿದ್ಧಿಸಿದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯೂ ಅಸತ್ತೆಂಬುದು ನಿರಸ್ತವಾಯಿತು.

सतोऽर्थक्रियासम्भवादसत्येव कथञ्चित्साङ्गीकार्येति चेत् श्रुति-प्रामाण्यनिश्चयोत्तरकालमेवैतत् । प्राक्तन्निश्चयात्परमार्थसत एवार्थ-क्रियेति मन्यमानः प्रतिवादी कथं बोधनीयः । श्रुतेः प्रामाण्ये सिद्धे असतोऽर्थक्रियाकारित्वं, तस्मिन्सति प्रामाण्यमिति ।

ಸತ್ತಿಗೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯು ಕೂಡದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಯಾವುದಾದರೂ ಪ್ರಕಾರ ಅಸತ್ತಿನಲ್ಲೇ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಹೀಗೆ ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ನಿಶ್ಚಯವಾದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಬೇಕು. ಆ ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ತಿಗೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವ ಪ್ರತಿವಾದಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೋಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ? ಶ್ರುತಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ

ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ಅಸತ್ತಿಗೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವದ ಸಿದ್ಧಿ; ಅಸತ್ತಿಗೆ ಅರ್ಥ-ಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವ ಸಿದ್ಧಿಯಾದರೆ ಶ್ರುತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆ?

द्वितीये पृच्छामः । सत्त्रैविध्यं केन मानेन सिद्धं किं परमार्थसता वा, व्यावहारिकसता वा प्रातिभासिकसता वा । आद्येऽपि किमात्मेतरेणोतात्मनेत्यर्थः ।

ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅವಾಂತರ ಭೇದದಿಂದ ತ್ರೈವಿಧ್ಯವುಂಟೆಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ - ಸತ್ತಿನ ತ್ರೈವಿಧ್ಯವು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ? ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ತಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯೇ ? ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ತಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯೇ? ಅಥವಾ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಸತ್ತಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯೇ? ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ-ಸತ್ತಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ - ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲೂ ಸಹ ಈ ಪ್ರಮಾಣವು ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವೇ ? ಅಥವಾ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ?

नाद्यः द्वैतापत्तेः । न द्वितीयः अविशेषस्य तस्य साधकत्वायोगात् । नापि द्वितीयतृतीयौ, व्यावहारिकप्रातीतिकयोस्तु स्वरूपस्यैवाद्या-प्यसिद्धेः ।

ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವೂ ಸತ್ತು, ಪ್ರಮಾಣವೂ ಸತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ದ್ವೈತವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ (ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾಯಾವಾದಿಗೆ ಅಪ-ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬರುತ್ತದೆ). ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಶೇಷನಾದ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದ ಪ್ರಮಾಣವೂ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕತ್ವವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅಥವಾ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಸತ್ತಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಹಾಗೂ ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷಗಳೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಇದುವರೆಗೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾತೀತಿಕಸತ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ.

नामुख्यं सदसन्नापि सत् । येनोक्तदोषप्रसङ्गः । किं तु अनिर्वचनीयं, तच्च सदसद्विलक्षणमित्यपि न । तथा हि विश्वस्य सदसद्वैलक्षण्यं, किं सता प्रमाणेन साध्यते । उतासता । अथ सदसद्विलक्षणेन । नाद्यः । वादिनोऽनुपपत्तेः । न द्वितीयतृतीयौ । प्रतिवादिनोऽसम्प्रतिपत्तेरिति ।

ಸದಸದ್ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ ಖಂಡನೆ

ಅಮುಖ್ಯ ಸತ್ತೆಂಬುದು ಸತ್ತು ಅಲ್ಲ, ಅಸತ್ತೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷಗಳು ಬರುತ್ತಿದ್ದವು. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ 'ಅದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ; ಅದನ್ನೇ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವೆನ್ನುತ್ತೇವೆ' ಎಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಅಮುಖ್ಯಸತ್ತಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಸದಸದ್ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಾಧಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ ? ಸತ್ತಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ? ಅಸತ್ತಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ? ಅಥವಾ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ? ಸತ್ತಾದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ವಾದಿಗಳಾದ ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಅಸತ್ತಾದ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಸಾಧಕತ್ವವನ್ನಾಗಲೀ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಪ್ರಮಾಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಲೀ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಾದ ತತ್ತ್ವವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ.

नन्वत्र सदसद्वैलक्षण्ये साधकत्वं न स्यादिति प्रसङ्गो वाच्यः । न च तत्र व्याप्तिः । मैवम् । साक्षिणि व्याप्त्यवधारणोपपत्तेः । सत्वाभावे साधकत्वं न स्यादिति वा प्रसङ्गं वक्ष्यामः । तत्रासत्वमुपाधिरिति चेन्न । तस्य सत्वाभावानतिरेकात् । तद्भङ्गस्य च प्रागनिर्वचनीयासिद्धेरशक्यत्वात् ।

'ಪ್ರಮಾಣವು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಧಕತ್ವವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳು ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವೋ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕು. ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಒಪ್ಪದಿದ್ದಾಗ ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಸ್ಥಳವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು

ತೋರಿಸಲು ಆಗದಿದ್ದರೂ, ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ಸಾಧಕವೋ, ಅದು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ ಸಾಕ್ಷಿಯಂತೆ, ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪವಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಥವಾ ಸತ್ತ್ವವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕತ್ವವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ 'ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಸತ್ತ್ವವಿಲ್ಲವೋ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕತ್ವವಿಲ್ಲ, ಶಶವಿಷಾಣದಂತೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ಯಭಾವಶಂಕೆಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ 'ಅಸತ್ತ್ವವೆಂಬುದು ಉಪಾಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ' (ಎಂದರೆ, ಸಾಧಕತ್ವಾಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕವಾದದ್ದು ಸತ್ತ್ವಾಭಾವವಲ್ಲ; ಅಸತ್ತ್ವವೇ ಸಾಧಕತ್ವಾಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕ. ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳು ಅಸತ್ತಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಾಧಕತ್ವವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಾದದ್ದು ಅಸತ್ತಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕತ್ವವು ಕೂಡಬಹುದು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ) ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅಸತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ಸತ್ತ್ವಾಭಾವಕ್ಕೂ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. (ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಸಂಗಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಆಪಾದಕವಾದ ಸತ್ತ್ವಾಭಾವಕ್ಕೂ, ಉಪಾಧಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ಅಸತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, ಸಾಧನಾವ್ಯಾಪಕತ್ವವು ಬರದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಅಸತ್ತ್ವವೆಂಬುದು ಉಪಾಧಿಯೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ) ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕಾರವು ಸಂಭವಿಸುವುದರಿಂದ ಸತ್ತ್ವಾಭಾವವೇ ಅಸತ್ತ್ವ ಎಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಇನ್ನೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ರೂಪವಾದ ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕಾರವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಹೀಗೆ ಖಂಡಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

एतेन सद्विलक्षणत्वात् मिथ्यात्वोपपादनम् असद्विलक्षणत्वात्साधकत्वं चोपपन्नमिति निरस्तम् । सद्वैलक्षण्येऽसत्वापत्या साधकत्वाभावस्यासद्वैलक्षण्ये च सत्वापातेन मिथ्यात्वोपपादनस्यासम्भवस्यापत्तेः । प्रागनिर्वाच्यसिद्धेः व्याप्तिद्वयनिरासायोगात् । असद्वैलक्षण्यमात्रेण हानादिव्यावहारोपपत्तौ शुक्तिरजतादावपि तत्प्रसङ्गः ।

ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವನ್ನೂ ಖಂಡಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ 'ಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬುದೂ ಕೂಡುತ್ತದೆ; ಅಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಧಕತ್ವವೂ ಕೂಡುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಾದರೆ ಅಸತ್ತ್ವವೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದರಿಂದ ಸಾಧಕತ್ವವು ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ; ಅಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಾದರೆ ಸತ್ತ್ವವೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಸತ್ತಲ್ಲವೋ ಅದು ಅಸತ್ತು; ಯಾವುದು ಅಸತ್ತಲ್ಲವೋ ಅದು ಸತ್ತು ಎಂಬ ಎರಡು ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳನ್ನು ಅನಿರ್ವಚನೀಯಸಿದ್ಧಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನಿರಾಸಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾನೋಪಾದಾನಾದಿವ್ಯವಹಾರಗಳು ಅಸದ್ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಕೂಡುತ್ತವೆ; ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದದ್ದು ಅನಾವಶ್ಯಕವೆಂದರೆ, ಹಾಗಾದರೆ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳಲ್ಲೂ ಹಾನೋಪಾದಾನಾದಿ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಕೂಡಲಿ – ಎಂದು ಅತಿಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ.

विवादपदं सदसद्विलक्षणं ज्ञानबाध्यत्वाद्यदेवं तदेवं यथा शुक्तिरजत-मित्यनुमानं मानमिति चेत् ।

ಮಾಯಾವಾದಿಯ ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯತ್ವ ಅನುಮಾನ

ಈಗ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಅನುಮಾನವು ಹೀಗಿದೆ. ವಿವಾದ ವಿಷಯ-ವಾದ ಜಗತ್ತು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ; ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಯಾವುದು ಜ್ಞಾನ-ಬಾಧ್ಯವೋ ಅದು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಶುಕ್ತಿರಜತದಂತೆ.

किमत्र सदसच्छब्दौ भावाभाववाचिनौ । किं वा विद्यमानाविद्य-मानवाचिनौ । नाद्यः सिद्धसाधनत्वात् । भावात्मकस्य विश्वस्य अभाववैलक्षण्याङ्गीकारात् । अभावस्य च भाववैलक्षण्याङ्गी-कारात् ॥ १ ॥

ಅನುಮಾನದ ದೂಷಣೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾದೋಷ

ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿದರೆ, ಆಚಾರ್ಯರು ಅದನ್ನು ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸಿ ದೂಷಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸತ್, ಅಸತ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಭಾವ, ಅಭಾವಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೇ ? ಅಥವಾ ವಿದ್ಯಮಾನ, ಅವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೇ? ಸದಸತ್ ಶಬ್ದಗಳು ಭಾವಾಭಾವವಾಚಿಗಳೆಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಸಿದ್ಧಸಾಧನವೆಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. (ಪ್ರತಿವಾದಿಗೆ ಯಾವುದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನೇ ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ ಸಿದ್ಧಸಾಧನವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ). ಹೇಗೆಂದರೆ, ನಾವು ಭಾವಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಶ್ವವು ಅಸತ್ ಅಥವಾ ಅಭಾವದಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ; ಅದರಂತೆ ಅಭಾವಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಶ್ವವು ಸತ್ ಅಥವಾ ಭಾವದಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ ॥1॥

यदि च प्रत्येकं भावाभाववैलक्षण्यं विवक्षितम् । तथाप्युक्त एव दोषः । भावात्मकस्य विश्वस्य भावान्तरवैलक्षण्याङ्गीकारात् अभावादपि वैलक्षण्याङ्गीकारात् भावाभाववैलक्षण्यम् । एवम् अभावात्मकस्य भावादभावान्तराच्च वैलक्षण्यमस्त्येव ।। २ ।।

ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಭಾವವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನೂ, ಅಭಾವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆಂದರೆ ಹಾಗಾದರೂ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಭಾವಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಶ್ವವು ಭಾವಾಂತರ ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ; ಅಭಾವದಿಂದಲೂ ಸುತರಾಂ ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾವಾತ್ಮಕ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಭಾವಾಭಾವವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು. ಇದರಂತೆ, ಅಭಾವಾತ್ಮಕ ವಿಶ್ವಕ್ಕೂ ಅಭಾವಾಂತರದಿಂದಲೂ, ಸುತರಾಂ ಭಾವದಿಂದಲೂ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ ಭಾವಾಭಾವವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು ॥ 2 ॥

भावाभाववैलक्षण्यं नाम तत्त्वानधिकरणत्वं विवक्षितमिति चेत् । भावस्याभावत्वानधिकरणत्वात् । अभावस्य च भावत्वानधिकरणत्वात्सिद्धसाधनम् ।। ३ ।।

'ಭಾವಾಭಾವ ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಭಾವತ್ವ ಹಾಗೂ ಅಭಾವತ್ವಗಳಿಗೆ ಅನಧಿ ಕರಣತ್ವ (ಅನಾಶ್ರಯತ್ವ)' ಎಂದು ವಿವಕ್ಷಿತವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಆಗಲೂ ಸಹ ಭಾವರೂಪವಾದ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಅಭಾವತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವವನ್ನೂ, ಅಭಾವ ರೂಪವಾದ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಭಾವತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿರುವುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ-ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ ।। 3 ।।

प्रत्येकं भावत्वाभावत्वानधिकरणत्वं विवक्षितमिति चेत् । तथापि भावस्य विश्वस्य भावत्वैकाश्रयत्वेन उभयधर्माश्रयत्वानङ्गीकारात् । अभावस्य चाभावत्वैकाधिकरणत्वादुभयरूपतानङ्गीकारात् ।। ४ ।।

ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಭಾವತ್ವ ಹಾಗೂ ಅಭಾವತ್ವದ ಅನಧಿಕರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಹಾಗಾದಾಗ್ಯೂ, ಭಾವರೂಪವಾದ ವಿಶ್ವವು ಭಾವತ್ವಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಆಶ್ರಯವಾದ್ದರಿಂದ ಭಾವತ್ವ ಮತ್ತು ಅಭಾವತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಅಭಾವರೂಪವಾದ ವಿಶ್ವವು ಅಭಾವತ್ವಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಆಶ್ರಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಅದೂ ಸಹ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಭಾವತ್ವ ಮತ್ತು ಅಭಾವತ್ವ ಎಂಬ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವೆಂದು ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಸಿದ್ಧಸಾಧನೆಯು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ।। 4 ।।

अथैकस्य वस्तुनो भावत्वाभावत्वाधिकरणत्वराहित्यं साध्यमिति चेन्न । भावस्य अभावत्वानधिकरणत्वस्याभावस्य भावत्वानाधि-करणत्ववत्सिद्धत्वादंशे सिद्धसाधनत्वम् । उभयसाधनाददोष इति चेत्, न हि असिद्धसंनिधानेन सिद्धमसिद्धं भवति । विशिष्ट साधनान्नैवमिति चेन्न । तथापि वैयर्थ्यानिस्तारात् ।। ५ ।।

ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಭಾವತ್ವ ಹಾಗೂ ಅಭಾವತ್ವಗಳ ಅಧಿಕರಣತ್ವದ ರಾಹಿತ್ಯವು (ಎಂದರೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವು ಭಾವತ್ವಕ್ಕೂ ಅನಾಶ್ರಯ, ಅಭಾವತ್ವಕ್ಕೂ ಆಶ್ರಯ ಎಂಬುದಾಗಿ) ಸಾಧಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಭಾವಾಭಾವಭೇದವಾದಿಗಳಾದ ನಾವು ಭಾವವು ಅಭಾವತ್ವಕ್ಕೆ

ಆಶ್ರಯವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅಭಾವವು ಭಾವತ್ವಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಲ್ಲವೆಂದೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಎರಡನ್ನೂ ಸಾಧಿಸುವುದರಿಂದ ದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಸಿದ್ಧವಾದದ್ದರ ಸನ್ನಿಧಾನಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದದ್ದು ಅಸಿದ್ಧ-ವಾಗಿ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ (ಭಾವದಲ್ಲಿ ಅಭಾವತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ, ಭಾವತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ; ಅಭಾವದಲ್ಲಿ ಭಾವತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅಭಾವತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ; ನಾವು ಎರಡನ್ನೂ ಸಾಧಿಸುವುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ, ಯಾವ ಒಂದೊಂದು ಅಂಶವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯೋ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ). ಭಾವತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಭಾವತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ, ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಭಾವಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಧ್ಯದ ವಿಶೇಷ್ಯಾಂಶವಾದ ಅಭಾವತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೂ, ಅಭಾವಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಧ್ಯದ ವಿಶೇಷಣಾಂಶಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೂ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ದೋಷವು ಪರಿಹಾರವಾಗಲಿಲ್ಲ ।। 5 ।।

अथ भावाभिमते भावत्वानधिकरणत्वम् अभावाभिमते चाभावानधिकरणत्वं साध्यत इति चेन्न । अनेकैषां भावत्वानामङ्गीकृतत्वादनुगतस्य चानङ्गीकारात् । तथा चान्यगतभावस्य भावान्तरेऽभावात् सिद्धसाधनमेव । एवमभावेऽप्यभावत्वान्तरस्याभावात्सिद्धमेव ।।६।।

ಭಾವವೆಂದು ಸಮ್ಮತವಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ಭಾವತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವವನ್ನೂ, ಅಭಾವ-ವೆಂದು ಸಮ್ಮತವಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ಅಭಾವಾತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ - ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಾವು ಅನೇಕ ಭಾವಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಭಾವತ್ವಗಳನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಅನುಗತ-ವಾದ ಒಂದೇ ಭಾವತ್ವವನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಭಾವಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಒಂದು ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭಾವತ್ವವು ಇನ್ನೊಂದು ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ - ಎಂದು ನಮಗೆ ಸಿದ್ಧ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಭಾವವೆಂದು

ಸಮ್ಮತವಾದ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಾವತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೆ, ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ; ಅದರಂತೆ ಒಂದು ಅಭಾವಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಾವಪದಾರ್ಥಗತವಾದ ಅಭಾವತ್ವವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವುದರಿಂದ (ಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಾವಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಾವತ್ವಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ) ಅಲ್ಲಿಯೂ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ॥ 6 ॥

अथ भावाभावाभिमतयोः सर्वथा भावाभावत्वे नस्त इत्यर्थो विवक्षितः, अत्र वक्तव्यं, यदि प्रागभावादिकं पक्षीकृप्तयाभावत्वानधिकरणत्वं साध्यते, तदा तस्य भावत्वं प्रतिज्ञातं स्यात् । भावस्यैवाभावत्वानधिकरणनियमात् । ''द्वौ नञौ हि प्रकृतमर्थं सातिशयं गमयतः'' । एवं वियदादिकं पक्षीकृत्य भावत्वानधिकरणत्वे साध्यमाने तस्याभावत्वं प्रतिज्ञातं स्यात् । अभावस्यैव भावत्वानधिकरणत्वनियमात् । भावनिषेध एव ह्यभावः, तथा च विश्वस्य भावाभावविभागस्य च परेणाभ्युपगतत्वात् । न ममानिष्टं किञ्चित् किन्तु भावाभावव्यतिकरमात्रम् । तत्साधनं च प्रकृतानुपयुक्तमिति ।। ७ ।।

ಭಾವಾಭಾವಗಳೆಂದು ಅಭಿಮತವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವಥಾ ಭಾವತ್ವಾಭಾವತ್ವಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದರೆ, ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬೇಕು. ಪ್ರಾಗಭಾವವೇ ಮೊದಲಾದದ್ದನ್ನು ಪಕ್ಷಮಾಡಿ ಅಭಾವತ್ವಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧನ ಮಾಡಿದರೆ, ಆಗ ಅದಕ್ಕೆ ಭಾವತ್ವವಿದೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿದಂತಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ, ಭಾವಪದಾರ್ಥವೇ ಅಭಾವತ್ವಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಲ್ಲವೆಂದು ನಿಯಮವಿದೆ. 'ಎರಡು ನಞ್‌ಗಳು ಪ್ರಕೃತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅತಿಶಯ ಸಹಿತವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ' ಎಂದು ನ್ಯಾಯವಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಭಾವತ್ವಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಭಾವರೂಪವೆಂದೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತವೆ. ಇದರಂತೆ, ಆಕಾಶಾದಿಗಳನ್ನು ಪಕ್ಷಮಾಡಿ, ಅವು ಭಾವತ್ವಕ್ಕೆ

ಅಧಿಕರಣವಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಭಾವತ್ವವು ಇದೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಅಭಾವಪದಾರ್ಥವೇ ಭಾವತ್ವಕ್ಕೆ ಅನಧಿಕರಣವೆಂದು' ನಿಯಮವಿದೆ. ಭಾವದ ನಿಷೇಧವೇ ಅಭಾವವು. ಹೀಗಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಭಾವಾಭಾವ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಪರವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪಿರುವುದರಿಂದ, ನಮಗೆ ಯಾವ ಅನಿಷ್ಟವೂ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಭಾವಾಭಾವಗಳ ವಿನಿಮಯಮಾತ್ರ ಆದಂತಾಯಿತು. ಎಂದರೆ, ನಾವು ಭಾವವೆಂದದ್ದನ್ನು ಪರರು ಅಭಾವವೆಂದೂ, ಅಭಾವವೆಂದದ್ದನ್ನು ಪರರು ಭಾವವೆಂದೂ ಕರೆದಂತೆ ಆಯಿತು. ಹೀಗೆ ಸಾಧನ ಮಾಡುವುದು ಪ್ರಕೃತವಾದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವ ಸಾಧನೆಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಲ್ಲ ॥ 7 ॥

भावाभावाभिमतयोरभावभावत्वानधिकरणत्वे वादिप्रतिवादिसंमते भावाभावत्वानधिकरणत्वमप्यधिकं साध्यते । इति चेन्न । प्रमितपरित्यागायोगात् । साधनीयस्य प्रमाणबाधितत्वात् ।। ८ ।।

ಭಾವವೆಂದು ಅಭಿಮತವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಅಭಾವತ್ವದ ಅನಧಿಕರಣತ್ವವೂ, ಅಭಾವವೆಂದು ಅಭಿಮತವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಭಾವತ್ವದ ಅನಧಿಕರಣತ್ವವೂ ವಾದಿ-ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಿಬ್ಬರಿಗೂ ಸಂಮತವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಅಧಿಕವಾದ, ಭಾವವೆಂದು ಅಭಿಮತವಾದದ್ದರ ಭಾವತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವವನ್ನೂ, ಅಭಾವವೆಂದು ಅಭಿಮತವಾದದ್ದರ ಅಭಾವತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ - ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಭಾವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಿತವಾದ ಭಾವತ್ವವನ್ನೂ, ಅಭಾವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಿತವಾದ ಅಭಾವತ್ವವನ್ನೂ ಬಿಡುವುದು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ನಿಮಗೆ ಸಾಧಿಸಲು ಇಷ್ಟವಾದ ಭಾವತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವವು ಭಾವದಲ್ಲೂ, ಅಭಾವತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವವು ಅಭಾವದಲ್ಲೂ ಪ್ರಮಾಣಬಾಧಿತವಾಗಿದೆ (ಪ್ರಮಾಣ ಬಾಧಿತವಾದದ್ದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ) ॥ 8 ॥

द्वितीयेऽप्युत्तरमूहनीयम् ।।

ಸತ್ ಮತ್ತು ಅಸತ್ ಶಬ್ದಗಳು ವಿದ್ಯಮಾನ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ

ಉತ್ತರವನ್ನು ಊಹಿಸಬೇಕು. ಸತ್ಯವಾದ ವಿಶ್ವವು ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ; ಅದರಂತೆ ಅಸತ್ತಾದ ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳು ಸತ್ತಿನಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ. ಅದರಂತೆ, ಸದ್ಭೇದವಾದಿಗಳಾದ ನಾವು ಸತ್ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸದಂತರ ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದೂ, ಅಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದೂ ಒಪ್ಪಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ. 'ಸತ್ತ್ವವಿಲಕ್ಷಣವನ್ನೂ, ಅಸತ್ತ್ವವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದೂ ಸಹ ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ' ಎಂದರೆ, ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಇತ್ಯಾದಿ-ಯಾಗಿ ಈ ಉತ್ತರವನ್ನು ಊಹಿಸುವ ಕ್ರಮ.

किञ्च । न सत्त्वं नामैकमनुगतम् । किन्तु प्रतिवस्तु सत्त्वानि भिद्यन्ते । तत्र वियदादेरसद्वैलक्षण्ये सति सत्त्वानधिकरणत्वं साध्यमानम् । किमेकसत्त्वानधिकरणत्वम् । उतानेकसत्त्वानधिकरणत्वम् । अथ सर्वसत्त्वानधिकरणत्वम्। किं वाऽविशेषितसत्त्वानधिकरणत्वम् । अथवा सर्वथा सत्त्वानधिकरणत्वं विवक्षितम् ।

ವಿಶ್ವವು ಅಸತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಿಗಿಬ್ಬರಿಗೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅಧಿಕವಾದ ಸತ್ತಾನ್ವಧಿಕರಣತ್ವವು (ಸತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಲ್ಲ-ವೆಂದು) ಸಾಧಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ - ಎಂದರೆ, ನಾವು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬೇಕು. 'ಸತ್ತ್ವವೆಂಬುದು ಒಂದು, ಅದು ಅನೇಕ ಸತ್ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ' ಎಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸತ್ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸತ್ತ್ವಗಳೂ ಭಿನ್ನವೆಂದೇ ನಾವು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ. ಹೀಗಿರಲಾಗಿ, ಆಕಾಶಾದಿಗಳು ಅಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ-ವಾಗಿದ್ದು ಸತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅನಧಿಕರಣ (ಅನಾಶ್ರಯ)ಗಳಾಗಿವೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವು-ದಾದರೆ, ಈ ಸತ್ತಾನ್ವಧಿಕರಣತ್ವವು ಏಕಸತ್ತಾನ್ವಧಿಕರಣತ್ವವೇ ? ಅನೇಕ-ಸತ್ತಾನ್ವಧಿಕರಣತ್ವವೇ? ಸರ್ವಸತ್ತಾನ್ವಧಿಕರಣತ್ವವೇ? ಅವಿಶೇಷಿತ (ಏಕ, ಅನೇಕ, ಸರ್ವ ಎಂಬ ಯಾವುದೇ ವಿಶೇಷಣ ರಹಿತವಾದ) ಸತ್ತ್ವಾನಧಿಕರಣ-ತ್ವವೇ? ಅಥವಾ ಸರ್ವಥಾ ಸತ್ತಾನ್ವಧಿಕರಣತ್ವವೇ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಈ ಐದು ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಈಗ ತೋರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

नाद्यः । विश्वस्य सतोऽपि सत्त्वान्तरानधिकरणत्वाङ्गीकारात् । अत एव न चतुर्थः । न द्वितीयतृतीयौ । भेदवादिनैकैकस्यार्थस्यानेकसर्वसत्तास्वीकारात् । न पञ्चमः । सदसत्त्वापत्त्या सिद्धसाधनत्वात् । मया तद्येकस्यैव सदसत्त्वमङ्गीकृतम् । स्वोपाधौ प्रतिषेधाप्रतियोगित्वात् । परोपाधौ च तत्प्रतियोगित्वात् । द्वयोरपि सर्वथा प्रतिषेधात्कथं सदसत्त्वप्रसङ्ग इति चेन्न । व्याहतत्वात्प्रतिज्ञायाः प्रपञ्चस्य सदसद्विलक्षणत्वासिद्धिः । अस्मादेव हेतोस्तत्सिद्धिर्भविष्यतीति चेत् । तर्हि माता वन्ध्येति प्रतिज्ञा कुतो विप्रतिषिद्धा । वक्ष्यमाणहेतुनैव प्रतिज्ञार्थसिद्धेः तत्रापि सुवचत्वात् । ''सम्भावितः प्रतिज्ञाया अर्थः साध्येत हेतुना'' इति न्यायात् । तत्र हेत्वाकाङ्क्षैव नास्तीति चेत् । समं प्रकृतेऽपि ।

ಏಕಸತ್ತಾನಧಿಕರಣತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ - ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಾವು ಸದ್ರೂಪವಾದ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ನಂತರದ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ-ವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವುದರಿಂದ, ಸದ್ರೂಪವಾದ ವಿಶ್ವವು ಮತ್ತೊಂದು ಸತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲದ ಸತ್ತ್ವದ ಅನಧಿಕರಣತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ - ಎಂಬ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಿಶೇಷಿತ ಸತ್ತ್ವವೆಂದರೆ ಸನ್ಮಾತ್ರತ್ವವೆಂದರ್ಥ. ಏಕಸತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದಾಗ ಇಂಥಾ ಸನ್ಮಾತ್ರತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕಸತ್ತಾನಧಿಕರಣತ್ವ ಹಾಗೂ ಸರ್ವಸತ್ತಾನಧಿಕರಣತ್ವ - ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷಗಳು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಭೇದವಾದಿಗಳಾದ ನಾವು ಒಂದು ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸತ್ತೆಯನ್ನಾಗಲೀ, ಸರ್ವಸತ್ತೆಯನ್ನಾಗಲೀ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪುನಃ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಥಾ ಸತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅನಧಿಕರಣತ್ವವೆಂಬುದು ಐದನೇ ಪಕ್ಷ. ಇಲ್ಲಿ ಸರ್ವಥಾ ಎಂಬುದು ಅನಧಿಕರಣತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣ. ವಿಶ್ವವು ಸತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಅನಧಿಕರಣ ಎಂಬುದರಿಂದ,

ಮಾಯಾವಾದಿಗೆ ಅಭಿಲಷಿತವಾದ ಸದಸದ್ವೈಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ-ವಾಗಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ. ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಸದಸತ್ತ್ವವುಂಟೆಂದು ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ತಿಗೆ ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೂ, ಅಸತ್ತಿಗೆ ಸತ್ತಿನಿಂದ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೂ ನಿಯತವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸದಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ. ಒಂದೇ ವಸ್ತುವು ಸ್ವೋಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ತನಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಭೂತಲದ ಏಕದೇಶಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಲ್ಲವೆಂದೂ (ಎಂದರೆ ತನಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ತಾನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಕೂಡದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅದು ಸತ್ತೆಂದೂ), ಪರೋಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ (ಸ್ವಾಶ್ರಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ) ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯೆಂದೂ, ಎಂದರೆ, ಆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅದು ಅಸತ್ತೆಂದೂ ನಾವು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಸತ್ತ್ವ, ಅಸತ್ತ್ವಗಳೆರಡನ್ನೂ ಸರ್ವಥಾ ನಿಷೇಧ ಮಾಡುವುದರಿಂದ, ಸದಸತ್ತ್ವಪ್ರಸಂಗವು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ - ಎಂದರೆ, ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವಾಸತ್ತ್ವಗಳೆರಡೂ ಸರ್ವಥಾ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ವ್ಯಾಹತವಾದ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ-ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ವಿಮತಂ ಮಿಥ್ಯಾಬಾಧ್ಯತ್ವಾತ್' ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಬಾಧ್ಯತ್ವ ಎಂಬ ಹೇತುವಿನಿಂದಲೇ, ಸರ್ವಥಾ ಸತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ಅಸತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ಅನಧಿಕರಣತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ತಾಯಿಯು ಬಂಜೆ' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯು ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳಬೇಕು ? 'ಮಾತಾ ವಂಧ್ಯಾಸ್ತ್ರೀತ್ವಾತ್' ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕ ಸ್ತ್ರೀತ್ವಾತ್ ಎಂಬ ಹೇತುವಿನಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲೂ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾತವಾದ ತಾಯಿಯ ಬಂಜೆತನವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುತ್ತದೆ. 'ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯು ಸಂಭಾವಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಹೇತುವಿನಿಂದ ಸಾಧಿಸಬಹುದು' ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಂತೆ 'ತಾಯಿಯು ಬಂಜೆ' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯೇ ಅಸಂಭಾವಿತವಾದದ್ದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿ ಹೇತುವಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಇಲ್ಲ - ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಪ್ರಕೃತವಾದ 'ವಿಶ್ವವು ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯೂ ವ್ಯಾಹತ-ವಾದದ್ದರಿಂದ (ಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಅಸತ್ತೆಂದಾಯಿತು, ಪುನಃ ಅಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ-ವೆಂದರೆ ವ್ಯಾಹತಿ. ಇದರಂತೆ, ಅಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಸತ್ತೆಂದಾಯಿತು, ಪುನಃ ಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ವ್ಯಾಹತಿ) ಇಲ್ಲಿಯೂ ಹೇತುವಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

किं च सत्त्वानाधारत्वप्रतिज्ञा साक्षिप्रत्यक्षबाधिता । साक्षिणा विश्वस्य सत्त्वग्रहणात् । अन्यसत्त्वानधिकरणत्वे साध्ये सतां भेदः सिद्धः । अनेक सत्त्वनिषेधे एकस्य सत्त्वस्य स्वतः सिद्धेश्च । सन्त्येवानेकादि सन्ति पारमार्थिकन्त्वेकमेवेति चेन्न । तत्सिद्ध्यर्थमेवाद्यापि भवता प्रयत्नात् । चतुर्थे दूषणान्तरमाह । यतस्त्वया ब्रह्मण्यपि अविवक्षितविशेषं सत्त्वमङ्गीक्रियते । अतस्तदनधिकरणत्वस्य साधने सिद्धसाधनं स्यात् । ब्रह्मगतसत्त्वस्य प्रपञ्चेऽनङ्गीकारात् । तत्साधने अर्थान्तरतेति ।।

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ 'ಸತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿಲ್ಲ'ವೆಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯು ಸಾಕ್ಷಿ-ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ವಿಶ್ವವು ಸತ್ತ್ವವುಳ್ಳ-ದ್ದೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಿದೆ. ಅನ್ಯಸತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಸತ್ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಭೇದವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದೇ ಹೊರತಾಗಿ ಸದಸದ್ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧ ಮಾಡಿದರೆ ಒಂದು ಸತ್ತ್ವವು ಉಂಟೆಂದು ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಅನೇಕ ಸತ್ ಪದಾರ್ಥಗಳಿದ್ದರೂ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ತಾದದ್ದು ಒಂದೇ' ಎಂದರೆ ಅದೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಇನ್ನೂ ನಿಮ್ಮ (ಮಾಯಾ-ವಾದಿಗಳ) ಪ್ರಯತ್ನವು ನಡೆದಿದೆ. ಅವಿವಕ್ಷಿತ ವಿಶೇಷವುಳ್ಳ ಸತ್ತ್ವದ ಅನಧಿ ಕರಣವನ್ನು ಸಾಧನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಂಬ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷವಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಮಾಯಾವಾದಿಗಳಾದ ನೀವು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೀರಿ (ವಿಶೇಷಿತಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ). ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಅಂಥಾ ಸತ್ತ್ವದ ಅನಧಿಕರಣತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೆ, ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮಗತ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಗತಸತ್ತ್ವ-ವನ್ನು ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿದರೆ, ನಿಮಗೆ ಅಭಿಲಷಿತವಾದ ಸದಸದ್ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ 'ಅರ್ಥಾಂತರತಾ' ಎಂಬ ದೋಷವೂ ಬರುತ್ತದೆ.

किमिदं सत्त्वं नाम यदनधिकरणत्वं विश्वस्य साध्यते किं सामान्यसत्त्वम्, उत स्वरूपसत्त्वं आद्येऽपि किं सामान्यसत्तामङ्गीकृत्य तदनधिकरणत्वं साध्यते, अनङ्गीकृत्य वा । आद्ये सतां भेदसिद्धिः नह्येकाश्रयं सामान्यमस्ति । द्वितीये तदनधिकरणप्रतिज्ञा व्यर्था स्यात् । नेदं शशविषाणाधिकरणमितिवत् ।

'ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ನೀವು ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಸತ್ತಾ ನ್ವಧಿಕರಣತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರಷ್ಟೆ.' ಆ ಸತ್ತ್ವವೆಂದರೆ ಏನು? ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯಸತ್ತ್ವವೇ (ಎಂದರೆ ಸತ್ತಾ ಎಂಬ ಜಾತಿಯೇ) ? ಅಥವಾ ಸ್ವರೂಪಸತ್ತ್ವವೇ? ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ, ಸಾಮಾನ್ಯಸತ್ತ್ವವು ಉಂಟೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು, ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣ-ವಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿಸುವಿರೋ ? ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯಸತ್ತ್ವವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದ-ರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿಸುವಿರೋ? ಸಾಮಾನ್ಯಸತ್ತ್ವವು ಉಂಟೆಂದು ಒಪ್ಪಿದಲ್ಲಿ, ಸತ್ತಾ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಜಾತಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಅನೇಕಾನುಗತವಾಗಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಸತ್ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಭೇದವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸತ್ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಇದ್ದರೇನೇ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾದ ಸತ್ತಾ ಎಂಬ ಜಾತಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಒಂದು ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಿತವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯವಿರಲಾರದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಸತ್ತೆಯನ್ನೇ ಒಪ್ಪದಿದ್ದಲ್ಲಿ 'ಇದು ಶಶವಿಷಾಣಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯು ಹೇಗೆ ವ್ಯರ್ಥವೋ ಅದರಂತೆ, ಸಾಮಾನ್ಯಸತ್ತಾನಧಿಕರಣ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯೂ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

द्वितीयं दूषयति । स्वरूपसत्त्वं यतोऽङ्गीकृतं ब्रह्मणस्तद्वैलक्षण्यम् अब्रह्मत्वमपि विश्वस्य नो भवेदिति ।।

ಸ್ವರೂಪಸತ್ತಾನಧಿಕರಣತ್ವವೆಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ನಾವು ಸ್ವರೂಪಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವುದರಿಂದ, ಅಂಥಾ ಸತ್ತೆಗೆ ಅನಧಿ ಕರಣತ್ವ, ಅರ್ಥಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮನ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ ಅಥವಾ ಅಬ್ರಹ್ಮತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಒಪ್ಪೇ ಇದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

अथवा सामान्यसत्तापक्षे दोषान्तरमनेनोच्यते । तथा हि सत्तासामान्यविधुरस्याऽपि ब्रह्मणः स्वरूपसत्त्वं तावदस्ति । न पुनः सत्तावैधुर्यात् असदनिर्वाच्यं वा ब्रह्म । तस्मात्सत्तावैधुर्यस्यासत्त्वाद्यहेतुत्वात् तत्सत्तानधिकरणत्वसाधनं नानिष्टम् ।

ಸಾಮಾನ್ಯ ಸತ್ತಾನಧಿಕರಣತ್ವವನ್ನು ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಿಸುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಸತ್ತಾಜಾತಿರಹಿತನಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವರೂಪಸತ್ತ್ವವು ಇದ್ದೇ ಇದೆ (ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಶೂನ್ಯನೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ). ಸಾಮಾನ್ಯಸತ್ತೆಯು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಸತ್ತಾಗಲೀ, ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯನಾಗಲೀ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯಸತ್ತೆಯು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅಸತ್ತ್ವ ಅಥವಾ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯಸತ್ತಾನಧಿಕರಣತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೆ ನಮಗೇನೂ ಅನಿಷ್ಟವಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯುತ, ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಾದ ನಾವು ಸತ್ತಾ ಎಂಬ ಅನೇಕಾನುಗತಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅದು ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿಸಿದರೆ, ಸಿದ್ಧಸಾಧನೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ.

अर्थक्रियाकारित्वं, ज्ञानाबाध्यत्वं, वा सत्त्वमिति पक्षद्वयं स्फुट दोषत्वान्नदूषितम् । अर्थक्रियावैधुर्यसाधने हि बाधः स्फुट एव । परमार्थतो नास्तीत्यप्युक्तोक्तम् । सत्यस्य नार्थक्रियेति वदता मिथ्याभूतस्यैवार्थक्रियाकारित्वमङ्गीकृतेति सिद्धान्तविरोधश्च । अर्थक्रियाविधुरस्याऽपि ब्रह्मणः सत्वात्तद्वैधुर्यं नासत्त्वादिहेतुः । अर्थक्रियानधिकरणमात्रसाधनं प्रकृतानुपयुक्तं तद्विरुद्धं च ।

ಸತ್ತ್ವವೆಂದರೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಾಬಾಧ್ಯತ್ವವೆಂಬ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳಿಗೆ ದೋಷವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಆಚಾರ್ಯರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಿಕಲ್ಪಿಸಿ ದೂಷಣಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಆ ದೋಷಗಳನ್ನು ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾಕಾರರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿಸುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧೆಯು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾಗಿರುವುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಉಂಟು. ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅದಕ್ಕೆ ಈಗಾಗಲೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಸತ್ತಾತ್ರೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿರುವುದರಿಂದ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ, ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಈಗ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದದ್ದಕ್ಕೇ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕಾರ ಮಾಡಿದಂತೆ ಆಯಿತು. ಹೀಗಾದಲ್ಲಿ ಪರವಾದಿಗಳಾದ ನಾವು ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಧನತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವಾದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾರಹಿತ-ನಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸತ್ತ್ವವು ಇರುವುದರಿಂದ, ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾರಾಹಿತ್ಯವು ಅಸತ್ತ್ವಕ್ಕಾಗಲೀ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯತ್ವಕ್ಕಾಗಲೀ ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥ-ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಅಧಿಕರಣವಲ್ಲವೆಂದು ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರ ಸಾಧನೆ ಮಾಡು-ವುದಾದರೆ, ಅದು ಪ್ರಕೃತಕ್ಕೆ ಅನುಪಯುಕ್ತ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾಭೂತ-ವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ವಹಣೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ; ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಪಯುಕ್ತ. ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧಕತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿದೆ.

ज्ञानाबाध्यत्ववैधुर्यं च तद्बाध्यत्वमेव । तच्च हेत्वर्थान्नभिद्यत इति साध्याऽविशिष्टता ।

ಸತ್ತ್ವವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಾಬಾಧ್ಯತ್ವ; ಅದು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಾಬಾಧ್ಯತ್ವದ ಅಭಾವವು ಬಾಧ್ಯತ್ವವೇ ಆದ್ದರಿಂದ, ಮಾಯಾ-ವಾದಿಯಿಂದ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾದ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಹೇತುವೂ ಸಹ ಬಾಧ್ಯತ್ವವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೂ, ಹೇತುವಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದಂತೆ ಆಗಿ ಸಾಧ್ಯಾ-ವಿಶಿಷ್ಟತಾ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

यस्त्वया सच्छब्दार्थतया अङ्गीकृतः स एवास्माकमित्यतीवमन्दम् । मया हि क्वचित् सदिति व्यवह्रियते । क्वचिच्च प्रतिपन्नोपाधौ निषेधाऽप्रतियोगि । क्वापिमूर्तमित्यादि तत्सर्वं च निरस्तमिति ।

ಯಾವುದನ್ನು ನೀವು (ತತ್ತ್ವವಾದಿಗಳು) ಸತ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪಿದ್ದೀರೋ ಅದನ್ನೇ ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ (ಅದರ ಅಭಾವವನ್ನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ) ಎಂಬುದು ಅತಿ ಮಂದವಾದ ಉತ್ತರ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಾವು ಕೆಲವೆಡೆ ಭಾವಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸತ್ತೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕೆಲವೆಡೆ ಪ್ರತಿಪನ್ನೋಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಾಪ್ರತಿಯೋಗಿಯನ್ನು (ಘಟದಲ್ಲಿ ಘಟತ್ವದ ಅಭಾವವು ಇಲ್ಲ, ಅಂಥಾ ಘಟತ್ವವುಳ್ಳ ಘಟವು ಸತ್ಯ, ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ರಜತವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿದರೆ, ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತತ್ವವು ಇಲ್ಲ. ರಜತತ್ವ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ರಜತತ್ವವುಳ್ಳ ರಜತವು ಅಸತ್ತೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ) ಸತ್ತೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವೆಡೆ ಮೂರ್ತಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸತ್ತೆನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಕಡೆ ಸ್ವತಂತ್ರಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸತ್ತೆನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಇಂಥಾ ಯಾವುದೇ ಸತ್ತ್ವದ ಅನಧಿಕರಣತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರಸ್ತವಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ನಿರಸ್ತಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ (ಭಾವದಲ್ಲಿ ಭಾವಾಂತರ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವಾದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಇತ್ಯಾದಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದೇ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಅತಿದೇಶಮಾಡಿ, ಮೂರ್ತದಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತಾಂತರ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವಾದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ).

हेतुमपाकरोति । तथा हि ज्ञानबाध्यत्वं हि ज्ञाननिवर्त्यत्वं वा, प्रतिपन्नोपाधौ निषेधप्रतियोगित्वं वा, हेतुत्वेन परस्याभिमतम् । न च तत् प्रतिवादिनो मम सिद्धम् । अतो अन्यतराऽसिद्धो हेतुः । अज्ञानस्य स्वकार्येण वर्तमानेन प्रविलीनेन वा सह ज्ञानेन निवृत्तिर्बाधः इति हि तन्मतम् । न चाऽयं प्रपञ्चे अस्माकं संमतः । किन्तु मुद्गरप्रहारादिना घटस्येव ईश्वरज्ञानेच्छाप्रयत्नव्यापारैः विनाश एव । स एव हेतुरस्तु इति चेन्न । तथाविधमपि ज्ञानबाध्यत्वं पक्षैकदेशे प्रकृत्यादौ न सिद्धं प्रतिवादिन इति भागासिद्धत्वात् ।

ಹೇತುದೋಷ

ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ 'ವಿಮತಂ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣಂ ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯತ್ವಾತ್' ಎಂಬ ಪರಕೀಯನ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಈಗ ಹೇತುವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯತ್ವವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನನಿವರ್ತ್ಯತ್ವ-ವೆಂದಾಗಲೀ (ಜ್ಞಾನವು ಬಂದಾಗ ಅದರಿಂದ ಹೊರಟು ಹೋಗುವಿಕೆ) ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಪನ್ನೋಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವೆಂದಾಗಲೀ ಪರಕೀಯನಿಗೆ ಅಭಿಮತವಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾದ ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಾದ ನಾವು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೇತುವಿಗೆ 'ಅನ್ಯತರಾಸಿದ್ಧಿ' ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದೂ, ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ನಿವೃತ್ತವಾಗಲಾಗಿ ತತ್ಕಾರ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೂ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದೆಂದೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ವಿವರಣಕಾರನು 'ವರ್ತಮಾನವಾದ ಅಥವಾ ಪ್ರವಿಲೀನವಾದ ಸ್ವಕಾರ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾವು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಮುದ್ಗರಪ್ರಹಾರಾದಿಗಳಿಂದ ಘಟದ ನಾಶವಾಗು-ವಂತೆ, ಈಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನೇಚ್ಛೆಪ್ರಯತ್ನರೂಪವಾದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಂದೇ ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ. ಈ ರೀತಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವಿನಾಶ್ಯತ್ವವೇ ಹೇತುವಾಗಲಿ ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನ-ಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನೂ ಸಹ ನಾವು ಪಕ್ಷದ ಏಕದೇಶವಾದ ಪ್ರಕೃತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ (ಆದಿಶಬ್ದದಿಂದ ದೇಶ, ಕಾಲ, ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು) ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ-ವಾದ್ದರಿಂದ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿಯೆಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

किञ्च सत्यस्याऽपि ज्ञानविनाश्यत्वे बाधकाभावात् अप्रयोजकत्वं हेतोः । अतो व्याप्यत्वाऽसिद्धिः । सतो विनाशे चैतन्यस्याऽपि विनाशप्रसङ्ग इति चेत् । तर्हि विनाशमात्रस्य साध्यप्रयोजकत्वेन ज्ञानबाध्यत्वं व्यर्थविशेषणासिद्धमपि स्यात् । सत्त्वसाम्येपि विनाशि-कारणसदसद्भावेन विशेषोपपत्तेश्च ।

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಸತ್ಯವಾದದ್ದೂ ಜ್ಞಾನವಿನಾಶ್ಯವಾಗಲಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ (ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವಿನಾಶ್ಯತ್ವವು ಇರಲಿ, ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಇರುವುದು ಬೇಡ ಎಂದು ವಿಪಕ್ಷಶಂಕೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ) ಹೇತುವು ಅಪ್ರಯೋಜಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ-ವಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ಯತ್ವಾಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಸತ್ತಿಗೆ ವಿನಾಶವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ವಿನಾಶವು ಬರಬೇಕಾದೀತು ಎಂದರೆ, ಹಾಗಾದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕವಾದದ್ದು ವಿನಾಶ್ಯತ್ವವೆಂದಿಷ್ಟೇ ಆಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯತ್ವ ಎಂಬ ಹೇತುವಿನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ವ್ಯರ್ಥ, ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯರ್ಥ ವಿಶೇಷಣಾಸಿದ್ಧವೆಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಸತ್ತ್ವವು ಇದ್ದರೂ, ವಿನಾಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದ್ದರೆ ನಾಶ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿಶೇಷವು ಕೂಡುವುದರಿಂದ, ಸತ್ಯವಾದದ್ದು ಒಂದು ನಾಶವಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದೂ ನಾಶ-ವಾಗಲೀ ಎಂಬ ಚೋದನೆಯೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

(ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತಿಪನ್ನೋಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತನಿಷೇಧರೂಪವಾದ ಬಾಧೆಯು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಉಂಟೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವು ನಿಮ್ಮಂತೆ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾದ ಮೇಲೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಅಶಕ್ಯ-ವೆಂದೇ ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.)

अस्मद्रीत्याऽन्यथाविज्ञानस्य सम्यग्विज्ञानत्वं चेदात्मनि व्यभिचारः ।

ನಮ್ಮ ರೀತಿ (ತತ್ತ್ವವಾದಿಗಳಂತೆ) ಅನ್ಯಥಾ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಬಾಧ್ಯತ್ವವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ದೇಹಾದಿರೂಪದಿಂದ ಅನ್ಯಥಾಜ್ಞಾತನಾದ ಆತ್ಮನು ವೇದಾಂತ ಜನಿತವಾದ ಸಮ್ಯಗ್ ವಿಜ್ಞಾನವೃತ್ತಿ ವಿಷಯನೆಂದು ಪರಕೀಯನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಇಂಥಾ ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯತ್ವರೂಪ ಹೇತುವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಬಂದರೂ, ಮಿಥ್ಯಾತ್ವರೂಪ ಸಾಧ್ಯವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರುತ್ತದೆ.

शुक्तिरजतादेरनिर्वचनीयत्वं प्रतिवादिनो ममाऽसिद्धम् । मयाऽसत्त्वेनाङ्गीकृतत्वात् । अत एव ज्ञानबाध्यत्वं मम तत्रासंमतम् । तद्धि ज्ञाननिवर्त्यत्वं परस्याभिमतम् । न चासतस्तत्सम्भवति । तस्य नित्यनिवृत्तत्वात् । अतः साध्यसाधनविकलोऽयं दृष्टान्ताभासः ।

ದೃಷ್ಟಾಂತದೋಷ

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿರಜತವೆಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಆ ದೃಷ್ಟಾಂತವೂ ಸರಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿ-ಗಳು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಾದ ನಾವು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ನಾವು ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಅಸತ್ತೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳು ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯವೆಂಬುದೂ ನಮಗೆ ಅಸಮ್ಮತ. ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯತ್ವ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಪರಕೀಯನಿಗೆ ಸಮ್ಮತ-ವಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯತ್ವವು ಅಸತ್ತಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಸತ್ತಾದದ್ದು ನಿತ್ಯವೂ ನಿವೃತ್ತವೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ದೃಷ್ಟಾಂತ-ವೆಂದು ಅಭಿಮತವಾದ ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವೂ, ಸಾಧನವಾದ ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯತ್ವವೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯವೆಂಬ ಎರಡು ದೋಷಗಳೂ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಇದು ದೃಷ್ಟಾಂತಾಭಾಸ.

केचिन्नेदं रजतमितिह्यध्यस्तवस्त्वभावबोधं बाधमाहुः । अपरे तु शुक्तिरियमिति विरोधिभावान्तरज्ञानम् । तदुभयं प्रत्येकमव्यापकं शाब्दादौ द्वयोरपि बाधत्वप्रसिद्धेः ।। तस्मादुभयानुगतं लक्षणमुच्यते - अन्यथाविज्ञातस्य सम्यग्विज्ञानं बाध इति । रजतत्वादिना विज्ञातस्य पुरोवर्तिनः शुक्तित्वादिना विज्ञानं खल्वन्यथाविज्ञातस्य सम्यग्विज्ञा-नम् । एवम् असतोऽरजतस्य सत्त्वादिनाऽवगतस्यासत्त्वादिनाविज्ञान-मप्यन्यथाविज्ञातस्य सम्यग्विज्ञानम् ।

ಬಾಧೆಯ ಲಕ್ಷಣ (ಸಿದ್ಧಾಂತ)

'ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳಿಗೆ ಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಸಕಲ ಲೋಕ-ವಿರೋಧವೂ, ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಸಹ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪ ಬಂದರೆ, ಸ್ವಾಭಿಮತವಾದ ಬಾಧ್ಯತ್ವದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಲು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥವು ಹೊರಟಿದೆ.

ಕೆಲವರು 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ರಜತವೆಂಬ ವಸ್ತುವಿನ ಅಭಾವದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು (ಎಂದರೆ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದನಂತರ ಬರುವ 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು) ಬಾಧವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು 'ಇದು ಶುಕ್ತಿ' ಎಂಬುದಾಗಿ ನಂತರ ಬರುವ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಭಾವಾಂತರ ಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಾಧೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇವೆರಡೂ ಸಹ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಅವ್ಯಾಪಕವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳು. ಏಕೆಂದರೆ, ಶಾಬ್ದಭ್ರಮೆ-ಯಲ್ಲಿಯೂ, ಆನುಮಾನಿಕ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡಕ್ಕೂ ಬಾಧತ್ವಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. 'ಅಗ್ನಿನಾ ಸಿಂಚೇತ್' ಎಂಬ ಶಾಬ್ದಬೋಧ-ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ಸೇಚನೆಯು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಕವಾಗಿದೆ. ವಿರೋಧಿಭಾವಾಂತರ ಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವೇ ಬಾಧೆ - ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಈ ಶಾಬ್ದಿಕ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. 'ಅಗ್ನಿಃ ಶೀತಃ ಪದಾರ್ಥತ್ವಾತ್' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯು ಉಷ್ಣವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಬಾಧಕವಾಗಿದೆ. ಇದು ವಿರೋಧಿಭಾವಾಂತರ ಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನ. ಅಧ್ಯಸ್ತವಸ್ತ್ವಭಾವವೇ ಬಾಧೆ - ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಈ ಆನುಮಾನಿಕ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಎರಡೂ ಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ ಹೊಂದುವ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. 'ಮೊದಲು ಬೇರೆಯ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುವಿನ, ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಬಾಧೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ, ರಜತತ್ವಾದಿ ಆಕಾರದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಪುರೋವರ್ತಿ ಶುಕ್ತಿತ್ವಾದಿ ಆಕಾರದಿಂದ ತಿಳಿಯುವುದೇ 'ಅನ್ಯಥಾ ವಿಜ್ಞಾತ-ವಾದ್ದರ ಸಮ್ಯಗ್ ವಿಜ್ಞಾನ'. ಇದರಂತೆ, ಅಸತ್ತಾದ ರಜತವನ್ನು ಸತ್ತ್ವೇನ ತಿಳಿದದ್ದನ್ನು ಅಸತ್ತ್ವೇನ ತಿಳಿಯುವುದೂ ಸಹ 'ಅನ್ಯಥಾ ವಿಜ್ಞಾತವಾದದ್ದರ

ಸಮ್ಯಗ್ವಿಜ್ಞಾನ'ವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ 'ಅನ್ಯಥಾ ವಿಜ್ಞಾತಸ್ಯ ಸಮ್ಯಗ್ವಿಜ್ಞಾನಂ ಬಾಧಃ' ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣವು ಅಧ್ಯಸ್ತವಸ್ತ್ವಭಾವರೂಪಜ್ಞಾನದಲ್ಲೂ, ವಿರೋಧಿ ಭಾವಾಂತರಜ್ಞಾನದಲ್ಲೂ ಬರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂಥ ಅವ್ಯಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ದೋಷವು ಈ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

सम्यग्विज्ञानं बाधः इत्येवोक्ते अतिप्रसङ्गः । तन्निवृत्यर्थम् अन्यथा ज्ञातस्येत्युक्तम् । अन्यथाविज्ञातस्य ज्ञानमित्येवोक्ते धारावाहिक विभ्रमे रजतत्वेनावगतस्य शुक्तिशकलस्य पुनर्नावङ्गत्वादिज्ञानेऽपि प्रसङ्गः । तन्निरासाय सम्यगित्युक्तम् ।

ಈ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ದಳಕೃತ್ಯವನ್ನು ಈಗ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿಯುವಿಕೆಯೇ ಬಾಧ' ಎಂದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಘಟವನ್ನು ನೋಡಿ ಘಟವೆಂದು ತಿಳಿದರೂ ಅದೂ ಸರಿಯಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಲಕ್ಷಣವು ಬಂದು ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಮೀಚೀನ ಜ್ಞಾನಸಾಮಾನ್ಯವು ಬಾಧವಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯಥಾಜ್ಞಾತಸ್ಯ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಹಾಕಬೇಕು. ಅನ್ಯಥಾ ವಿಜ್ಞಾತವಾದದ್ದರ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧೆ - ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಧಾರಾವಾಹಿಕ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ, ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ರಜತವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆ ಭ್ರಮೆಯೂ ಇನ್ನೂ ನಿವೃತ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಆ ದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ರಜತವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಧಾರಾವಾಹಿಕ ಭ್ರಮೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿತ್ವೇನ ಇದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನು ರಜತತ್ವೇನ ತಿಳಿದು, ಪುನಃ ಅದನ್ನೇ ರಜತತ್ವೇನ ತಿಳಿದಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಎರಡನೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಅನ್ಯಥಾ ವಿಜ್ಞಾತವಾದದ್ದರ ಜ್ಞಾನವಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿ ಬಾಧೆಯ ಲಕ್ಷಣವು ಬಂದು ಅತಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ, ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ರಜತವೆಂದು ಮೊದಲು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದು, ಅದನ್ನೇ ಪುನಃ ಸೀಸವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಇದೂ ಅನ್ಯಥಾ ವಿಜ್ಞಾತವಾದದ್ದರ ಜ್ಞಾನವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಸಮ್ಯಕ್ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಹಾಕಬೇಕು.

अन्यथेति । तत्स्वरूपापेक्षया । तेन पटाद्यपेक्षया अन्यथाघटत्वेन, विज्ञातस्य पुनर्घटत्वेन ज्ञाने प्रसङ्गो निरस्तः । छलप्रसङ्गात् ।।

ಅನ್ಯಥಾ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆ ಪದಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪಾಪೇಕ್ಷಯೂ ಬೇರೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಎಂದರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಪಟಾದ್ಯಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಬೇರೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಎಂದರೆ ಘಟತ್ವೇನ ಜ್ಞಾತವಾದ ಘಟವು ಪುನಃ ಘಟತ್ವೇನ ಜ್ಞಾತವಾದರೆ ಅದೂ ಬಾಧೆಯಾಗುವುದೆಂಬ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ನಿರಾಸಮಾಡಿದಂತಾಯಿತು. ನಾವು ಅನ್ಯಥಾ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪಾಪೇಕ್ಷಯಾ ಅನ್ಯಪ್ರಕಾರ ಎಂದು ವಿವಕ್ಷೆ ಮಾಡಿರುವಾಗ, ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯತ್ಕಿಂಚಿತ್ ಪ್ರಕಾರಾಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಅನ್ಯಪ್ರಕಾರ ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಿ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವವರಿಗೆ 'ಛಲ' ಎಂಬ ನಿಗ್ರಹಸ್ಥಾನವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದು (ಈ ದೋಷವನ್ನು ಪರರೀತ್ಯಾ ಹೇಳಿದ್ದು; ನಮ್ಮಂತೆ 'ಅಸಂಗತಿಯು' ಬರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು).

तथापि रजतत्वेनावगतस्य शुक्तिकाशकलस्य शुक्लत्वादि ज्ञाने प्रसङ्गस्तदवस्थः । एवमेकेनान्यथाविज्ञातस्य पुरुषान्तरसम्बन्धिनि तस्यैव वा पुरुषस्य कालान्तरभाविन्याज्ञानसिद्धे सम्यग्विज्ञानेऽपीति । चेन्मैवम् । बाधतिः खलु लोडने पठ्यते । तच्च ज्ञानस्यार्थस्य वास्तु । न तावत् ज्ञानस्य । तस्य क्षणिकत्वेन स्वत एव लोडितत्वात् । सम्यज्ज्ञानस्यापि, उत्तरज्ञानविनाश्यस्य बाधितत्वव्यवहारप्रसङ्गात् । नाप्यर्थस्य । शुक्तिशकलादेस्तादवस्थ्यात् । रजतादेः नित्यलोडितत्वात् । अतः पूर्वज्ञानप्रसञ्जितस्यान्यथाकारस्य लोडनमिवेति वक्तव्यम् । तथा च सति कोऽतिप्रसङ्गः । कथमनुच्यमानं ज्ञास्यते अन्यथाविज्ञातस्येति वचनसामर्थ्यात् ।

ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೊದಲು ರಜತವೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅನಂತರ ಶುಕ್ಲತ್ವಾದಿ (ಬೆಳ್ಳಗಿದೆ ಎಂದು) ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ತಿಳಿದರೆ, ಇದೂ ಸಹ ಅನ್ಯಥಾ ಜ್ಞಾತವಾದದ್ದರ ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬಂದೇ

ಬರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ, ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನು ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದು, ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಪುರುಷನಿಗಾಗಲೀ, ಅದೇ ಪುರುಷನಿಗೇ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಾಗಲೀ ಬರಬಹುದಾದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ (ಎಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಪೂರ್ವಕವಲ್ಲದ) ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನದಲ್ಲೂ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ಬಾಧ್ಯವಿಲೋಡನೇ' ಎಂಬುದಾಗಿ ವೈಯಾಕರಣರು ಧಾತುಪಾಠವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಿಲೋಡನವೆಂದರೆ ಧ್ವಂಸಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ವ್ಯಾಪಾರ. ಈ ವಿಲೋಡನವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆಂದಾಗಲೀ, ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆಂದಾಗಲೀ ಹೇಳಬೇಕು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಲೋಡನವೆನ್ನುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ಕ್ಷಣಿಕವಾದ್ದರಿಂದ (ಎಂದರೆ ಆಶುವಿನಾಶಿಯಾದ್ದರಿಂದ) ಸ್ವತಃ ಲೋಡಿತವಾದದ್ದು (ಮುಂದಿನ ಜ್ಞಾನವು ಬರುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಜ್ಞಾನವು ತಾನೇ ಧ್ವಂಸವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ). ವಿಲೋಡಿತವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲೂ ಬಾಧಿತವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುವುದಾದರೆ, ಸಮೀಚೀನಜ್ಞಾನವೂ ಸಹ ಉತ್ತರಜ್ಞಾನದಿಂದ ವಿನಾಶ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನೂ ಬಾಧಿತವೆಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡಬೇಕಾದೀತು! ವಿಲೋಡನವು ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಗೆ ವಿಲೋಡನವೋ ? ಅಥವಾ ರಜತಕ್ಕೋ? ಶುಕ್ತಿಯು ಹಾಗೆಯೇ ಇರುತ್ತಾದ್ದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿಗೆ ವಿಲೋಡನವನ್ನು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ರಜತವು ಅಸತ್ತಾದ್ದರಿಂದ ನಿತ್ಯಲೋಡಿತವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ರಜತಕ್ಕೂ ವಿಲೋಡನವನ್ನು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, 'ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಒಡ್ಡಲ್ಪಟ್ಟ ಅನ್ಯಥಾಕಾರದ ಲೋಡನದಂತೆ' ಎಂದು ಗೌಣವಾಗಿ ಲೋಡನಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಯಾವ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಚಾರ್ಯರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಲಿಲ್ಲವಲ್ಲಾ; ಹೇಳದಿದ್ದದ್ದು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ ? ಎಂದರೆ, ಆಚಾರ್ಯರು ಅನ್ಯಥಾವಿಜ್ಞಾತಸ್ಯ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಆಚಾರ್ಯರು 'ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವೇ ಬಾಧೆ' ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಿತ್ತು. ಅಂತೂ, 'ಅನ್ಯಥಾಜ್ಞಾತವಾದದ್ದರ ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವು' ಬಾಧೆ ಎಂದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಇಂಥಾ ಬಾಧೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದೇ ಬಾಧ್ಯತ್ವವೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ.

किमिदमनिर्वचनीयत्वम् । किं निरुक्तिविरहः । किं वा निरुक्ति-निमित्तविरहः । नाद्यः अनिर्वचनीयमित्यादि निरुक्तेः सत्त्वेनासम्भ-वित्वात् । द्वितीयेऽपि निरुक्तिनिमित्तं ज्ञानं अर्थो वा स्यात् । नाद्यः, ज्ञानस्योभयवादिसिद्धिसद्भावात् । न द्वितीयः । यथा प्रतिभासमर्थस्य रजतादेः मायावादिना अङ्गीकृतत्वात् ।

ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಲಕ್ಷಣನಿರಾಸ

ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು ಸತ್ತ್ರೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ 'ಅನಿರ್ವಚನೀಯವು ಅಮುಖ್ಯ ಸತ್' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಈಗ ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವೆಂದರೇನು? ನಿರ್ವಚನವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವೇ ಅಥವಾ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವೇ? ನಿರ್ವಚನವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂಬುದೇ ಒಂದು ನಿರ್ವಚನವಾಗುವುದರಿಂದ, ನಿರ್ವಚನವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಮಾತು ಸ್ವವ್ಯಾಹತವಾಗುವುದರಿಂದ ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಈ ನಿರ್ವಚನ ನಿಮಿತ್ತವು ಜ್ಞಾನವೇ ? ಅಥವಾ ಅರ್ಥವೇ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಉಂಟೆಂದು ಉಭಯವಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥವು ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು ಶುಕ್ತಿರಜತವು ಅರ್ಥ-ಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲೌಕಿಕರಜತವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಅಸತ್ತಾ-ದದ್ದು ತೋರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ತೋರುತ್ತಿರುವ ರಜತವು (ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ರಜತವು) ಇದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ.

अथ सदसद्विलक्षणत्वम् अनिर्वचनीयमिति चेन्न । निराकृतत्वात् । तत्र यावत्सु पक्षेषु सिद्धार्थपर्यवसानं तावत्सु अनिर्वचनीयस्य सत्त्वा-विरोधित्त्वेन न सन्प्रपञ्चः किन्त्वनिर्वचनीय इत्यारम्भासङ्गति-

दोषोऽवगन्तव्यः । यत्र पुनर्बाधादिपर्यवसानं तत्राव्याप्तिरवगन्तव्या । किञ्चासम्भवीदं लक्षणम् उभयवैलक्षण्यस्य कुत्राप्यप्रमितत्वात् ।

ಈ ರೀತಿಯಾದ ಆಕ್ಷೇಪವು ಬರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವ ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯತ್ವ ಎಂಬ ಎರಡು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರಡು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಈಗ ವಿಮರ್ಶಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಸದಿಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವೇ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವೆಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಿಂದಾಗಲೇ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಏನೆಂದು ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರ ವಿಕಲ್ಪಮಾಡಿ ಹಿಂದೆ ದೂಷಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅನೇಕ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧ-ಸಾಧನದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವುದೆಂದು ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವು ಸತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ 'ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ತಲ್ಲ; ಅನಿರ್ವಚನೀಯ' ಎಂದು ಆರಂಭಿಸುವುದೇ ಅಸಂಗತವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ಹೋದರೆ, ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಾಧಕತ್ವವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಲು ಹೊರಟು, ಸತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ ಆದರೆ ಉಪಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನನುಗುಣ-ವಾಗುತ್ತದೆಂದಭಿಪ್ರಾಯ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವ-ವೆಂಬುದು ಬಾಧೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ವ್ಯಾಹತಿಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ-ನಾಗುವುದೆಂದು ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣವು ಇದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ, ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ (ಲಕ್ಷಣವು ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿದ್ದರೂ, ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ). ದೃಷ್ಟಾಂತ-ದಲ್ಲೂ ಲಕ್ಷಣವಿಲ್ಲವೆಂದು ಉಪಪಾದಿಸಿದರೆ, ಇದೂ ಸಹ ಅಸಂಭವದಲ್ಲೇ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಕಾಶಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಸದ್ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಿತವಾಗಿದೆ. ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸದ್ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಿತ-ವಾಗಿದೆ. ಉಭಯವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಮಿತವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸದಸದ್ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೆಂಬ ಲಕ್ಷಣವು ಅಸಂಭವಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

सदसद्विलक्षणमनिर्वचनीयमित्युक्ते ब्रह्मण्यतिव्याप्तं, तस्यासद्विलक्षणत्वात् । निर्धर्मकत्वेन सत्त्वानधिकरणत्वाच्च ।। अतो ब्रह्मणः सत्त्वं न सिद्ध्यति । किं चानिर्वाच्यत्वं स्यात् ।

ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯದ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲೇ ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಬಂದು, ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನು ಸನ್ಮಾತ್ರ, ನಿರ್ಧರ್ಮಕನೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಸತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಧಿಕರಣನಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ, ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಸತ್ತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

सत्त्वेनासत्त्वेन विचारासहत्वमनिर्वचनीयत्वम् । न पुनः सत्त्वासत्त्वधर्मानधिकरणत्वम् । ब्रह्म तु सत्त्वेन विचारसहं कथमनिर्वचनीयं स्यात् ।। मैवम् । सत्त्वेनेति त्वत्प्रत्ययार्थस्यानभ्युपगमात् ।।

ಈ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. 'ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವೆಂದರೆ ಸತ್ತ್ವೇನ ಹಾಗೂ ಅಸತ್ತ್ವೇನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅನರ್ಹತ್ವವೆಂದರ್ಥ; ಸತ್ತಾಸ್ವತ್ತ್ವರೂಪವಾದ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕರಣವಾಗಿರಬಾರದೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ತಾಸ್ವತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ಅನಧಿಕರಣನಾಗಿದ್ದರೂ, ಸತ್ತ್ವೇನ ವಿಚಾರಾರ್ಹನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ?' ಹೀಗೆಂಬ, ಮಾಯಾವಾದಿಗಳ ಚಿಂತನೆಯೂ ಸರಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸತ್ತ್ವೇನ ವಿಚಾರಾರ್ಹತೆ ಎಂದರೆ ಸತ್ತ್ವಪ್ರಕಾರಕ ವಿಚಾರ ವಿಷಯತ್ವವೆಂದರ್ಥ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ತ್ವಪ್ರತ್ಯಯದ ಅರ್ಥವಾದ ಸತ್ತ್ವಪ್ರಕಾರಕತ್ವವೆಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸತ್ತ್ವೇನ ವಿಚಾರಾರ್ಹತೆಯು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. (ಯೇನ

ಕೇನ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ವಿಚಾರಾರ್ಹತೆಯನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಧರ್ಮಕನಾಗಲಾರ; ನಿರ್ಧರ್ಮಕನೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ವಿಚಾರಾರ್ಹತೆಯೂ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ).

ज्ञानबाध्यत्वमनिर्वचनीयत्वमिति चेन्न । वियदादेः सत्त्वेन शुक्तिरजतादेरसत्त्वेनाविद्योपादानकत्वाभावात् । यदि पुनर्ज्ञानविनाश्यत्वमात्रं लक्षणम् । तथापि वियदादौ नित्ये नित्यत्वादेव शुक्तिरजतादौ चासत्त्वान्नसिद्धमित्यव्याप्तिः ।

ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯತ್ವವೇ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವೆಂಬ ಎರಡನೆಯ ಲಕ್ಷಣವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನಬಾಧ್ಯತ್ವವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನನಿವರ್ತ್ಯವೆಂದಾಗಲೀ, ಜ್ಞಾನವಿನಾಶ್ಯತ್ವವೆಂದಾಗಲೀ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಇವೆರಡೂ ಸರಿ-ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನನಿವರ್ತ್ಯವಾದದ್ದು ಅಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಆಕಾಶಾದಿಗಳು ಸತ್ತಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಅಜ್ಞಾನ-ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲ; ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳು ಅಸತ್ತಾದ್ದರಿಂದ ಅವೂ ಅಜ್ಞಾನ-ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ, ಲಕ್ಷಣವೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಬಾರದೇ ಹೋಗಿ ಅಸಂಭವವೆಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವಿನಾಶ್ಯತ್ವವೆಂಬ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಅವ್ಯಾಪ್ತಿಯೆಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ನಿತ್ಯವಾದ ಆಕಾಶಾದಿ-ಗಳಿಗೆ ನಿತ್ಯತ್ವಕಾರಣದಿಂದಲೇ ವಿನಾಶ್ಯತ್ವವು ಇಲ್ಲ; ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳು ಅಸತ್ತಾದ್ದರಿಂದಲೇ ವಿನಾಶ್ಯತ್ವವು ಇಲ್ಲ (ಇರುವ ಪದಾರ್ಥವು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಇಲ್ಲದ ಪದಾರ್ಥವು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವು-ದಿಲ್ಲ). ಹೀಗಾಗಿ, ಈ ಎರಡು ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲೂ ಲಕ್ಷಣವು ಬಾರದೆ ಅವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ.

यदि च प्रतिपन्नोपाधौ निषेधप्रतियोगित्वं तदपि वियदादौ न सिद्धमित्यव्याप्तिरेव ।

ಪ್ರತಿಪನ್ನೋಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಿಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವೇ ಬಾಧ್ಯತ್ವವು (ಎಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು 'ಇದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದೆವೋ ಅದು 'ಇಲ್ಲ' ಎಂದು

ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತವಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದೆವು; ಅನಂತರ ಅಲ್ಲಿ ರಜತವಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರಜತವು ಬಾಧ್ಯ) ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇಂಥಾ ಬಾಧ್ಯತ್ವವು ಆಕಾಶಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

अत्रान्यथाविज्ञानमेव भ्रान्तिः । तत्प्रसञ्जितान्यथाकारलोडनं सम्यग्विज्ञानमेव बाधः ।।

ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಾದರೂ, 'ಬಾಧೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಏನು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರೆಂದರೆ', ನಾವು 'ಅನ್ಯಥಾ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದೂ, ಆ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಪ್ರಸಂಜಿತವಾದ ಅನ್ಯಥಾಕಾರದ ವಿಲೋಡನ ರೂಪವಾಗಿ ಸಮ್ಯಜ್ಞಾನವೇ ಬಾಧೆಯೆಂದೂ' ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ. (ಇಂಥಾ ಬಾಧ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ನಾವು ಸಹ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ - ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇಂಥಾ ಬಾಧ್ಯತ್ವವು ಅಸತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಅಸತ್ತಾದ ರಜತವೇ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿ, ಮುಂದೆ ಈ ರಜತವು ಅಲ್ಲಿ ಸರ್ವಥಾ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಶುಕ್ತಿಯೇ ಇರುವುದೆಂದೂ ನಮಗೆ ಅನುಭವವು ಬರುತ್ತದೆ).

''ಪಂಚಾಖ್ಯಾತಿವಾದ''

ಈ ಭ್ರಾಂತಿಬಾಧೆಗಳ ಕೂಲಂಕಷವಿಚಾರಕ್ಕೇ ಮುಂದಿನ ಉಳಿದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ ಉಪನ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ವಾಗ್ವಜ್ರಗ್ರಂಥವು ಹೊರಟಿದೆ. ಇದೇ ಶ್ರೀಮನ್ನ್ಯಾಯಸುಧಾದಲ್ಲಿ ''ಪಂಚಾಖ್ಯಾತಿವಾದ'' ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಆಖ್ಯಾತಿವಾದವನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

अथ पञ्चाख्यातिवादः

इह खलु केचिद्यथार्थं सर्वविज्ञानमिति मन्यमाना अन्यथाख्यातिं न सहन्ते । तथा हि । केयमन्यथाख्यातिर्नाम । यदि तावदन्यथापरिणते वस्तुनि ख्यातिरन्यथाख्यातिः तदा घटादिप्रत्ययाः सर्वेऽप्यन्यथाख्यातित्वाद्विभ्रमाः प्रसज्येरन् ।

ಪ್ರಾಭಾಕರಾನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿವಾದ

ಭಾಸ್ಕರಮತ ಖಂಡನೆ

ಪ್ರಾಭಾಕರರು 'ಎಲ್ಲ ವಿಜ್ಞಾನವು ಸಹ ಯಥಾರ್ಥವಾದುದೇ, ಅಯಥಾರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ತಾವೇ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು (ಭ್ರಮಾತ್ಮಕಜ್ಞಾನ) ನಿರಾಕರಿಸುವರು. ಆ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಹೀಗಿದೆ. ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಜ್ಞಾನ ಖ್ಯಾತಿ ಎನಿಸುವುದು. ಅನ್ಯಥಾ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನ್ಯಥಾ ಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು. ಇದರ ಅರ್ಥವೇನು? ಅಧಿಷ್ಠಾನಾಪೇಕ್ಷಯಾ ಅನ್ಯಥಾಪರಿಣತವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಖ್ಯಾತಿ ಎಂದರ್ಥ. ಅಂದರೆ ಶುಕ್ತಿರಜತಜ್ಞಾನವು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಈ ಜ್ಞಾನವು (ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದಿದ ಪದಾರ್ಥ ವಿಷಯಕಜ್ಞಾನ) ಅಧಿಷ್ಠಾನಭೂತ ಶುಕ್ತ್ಯಪೇಕ್ಷಯಾ ಪರಿಣತವಾದ ರಜತ ವಿಷಯಕವಾಗಿದೆ. (ಶುಕ್ತಿಯು ರಜತಾ-ಕಾರೇಣ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದಿದ ಮೇಲೆ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದಿದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ) - ಇದು ಭಾಸ್ಕರವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೀಗೆ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಸಕಲ ಪರಿಣಾಮಿ ವಸ್ತುಜ್ಞಾನವೂ ಸಹ ಅನ್ಯಥಾ ಖ್ಯಾತಿಯಾಗಬೇಕಾದಿತು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಘಟ-ಪಟಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನವಿದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಅಧಿಷ್ಠಾನಭೂತ ಮೃತ್-ತಂತುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿದೆ. ಘಟವು ಪೃಥುಬುಧ್ನಾಕಾರದಿಂದ, ಪಟಾಕಾರದಿಂದ ತಂತುವೂ ಸಹ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದಿದೆ. ಪರಿಣಿತವಾದ ಇಂತಹ ಘಟಪಟಾದಿಗಳನ್ನು ತದ್ ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಪರಿಣಾಮವಸ್ತುವಿಷಯಕ ಸಕಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಭ್ರಮವೆಂದಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಹೀಗಾಗಿ ಭ್ರಮಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿ-ರೂಪದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

किं च शुक्तिकायाः रजताकारपरिणामः किं सकारणः उताकारणः । न तावदकारणः ।। कादाचित्कत्वानुपपत्तेः । आद्ये कारणं वाच्यम् ।

करणदोष इति चेन्न । तस्य करणसम्बन्धिनः शुक्तिकापरिणामहेतुत्वानुपपत्तेः। अन्यथा तदैव सकलार्थानां रजतरूपपरिणामप्रसङ्गात् ।

ಶಂಕಾ :

ಮೃತ್ ಘಟಾಕಾರೇಣ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೂ ಶುಕ್ತಿ ರಜತಾಕಾರೇಣ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೂ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿದೆ. ನಾವು ಹೇಳಿರುವುದು ಘಟಾಕಾರ ಪರಿಣಾಮ ವಿಲಕ್ಷಣ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿದೋಷವಿಲ್ಲ - ಎಂದರೆ

ಸಮಾಧಾನ :

ಹಾಗಾದರೆ ಘಟಾದಿಪರಿಣಾಮ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಶುಕ್ತಿಯು ರಜತಾಕಾರೇಣ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುವುದು ಸಕಾರಣವಾಗಿಯೋ ಅಕಾರಣವಾಗಿಯೋ? ಅಕಾರಣವೆಂದಾದರೆ, ಕೆಲವು ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಬರುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಬರುವುದು ಮಾತ್ರ ಕಾರಣವಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಬರಬೇಕಾದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಕಾರಣವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವನ್ನು ? ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣವೂ ಸಹ ಆಗಂತುಕವೇ ಆಗಬೇಕು. ರಜತಾಕಾರ ಪರಿಣಾಮವು ಭ್ರಮ ಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಧೋತ್ತರಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಆಗಂತುಕವೆಂದಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಕಾರಣವು ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಕರಣ ದೋಷ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ವೈಯಧಿಕರಣ್ಯ ತೋರುತ್ತಿದೆ. ದೋಷವಿರುವುದು ಇಂದ್ರಿಯದಲ್ಲಿ, ಪರಿಣಾಮವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಶುಕ್ತಿಕಾದಲ್ಲಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿಕಾ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಕರಣದೋಷವು ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕರಣದೋಷವು ಶುಕ್ತಿ ಸಂಬದ್ಧವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ರಜತಾಕಾರಣಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದಲ್ಲಿ ಕರಣದೋಷದಿಂದ ಶುಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ರಜತವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಸಹ ಕರಣದೋಷದಿಂದ ರಜತದಂತೆ ತೋರಬೇಕಾದೀತು.

दुष्ट कारणसंसर्गो हेतुरिति चेत्तथापि शुक्तित्वापगमेन रजतरूप-परिणामः किं वा तदनपगमेन । आद्ये पुरुषान्तरेणापि तदा शुक्तित्वं न प्रत्येतव्यम् । द्वितीये भ्रान्तेनापि तत्प्रत्येतव्यम् । किं च शुक्तित्वापगमे बाधेऽपि न तज्ज्ञायात् ।

ದುಷ್ಟಕರಣವು ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಸಂಸರ್ಗವು ಕಾರಣ. ಈ ದುಷ್ಟಕರಣದ ಸಂಸರ್ಗವು, ಎಂದರೆ, ಸಂಬಂಧವು ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗಿಲ್ಲ-ವಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳು ರಜತಾಕಾರೇಣ ತೋರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶುಕ್ತಿಗೆ ಈ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದುದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿಯು ರಜತವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಈ ಪರಿಣಾಮವು ಯಾವತರವಾದುದು? ಕ್ಷೀರದಂತೆಯೋ, ಸುವರ್ಣದಂತೆಯೋ? ಅಂದರೆ 'ಕ್ಷೀರವು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಕ್ಷೀರತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮೊಸರಿನಾಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವಂತೆ ಶುಕ್ತಿಯೂ ಸಹ ಶುಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ರಜತಾಕಾರೇಣ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಆಗ ಇಂದ್ರಿಯಾದಿ ಕರಣದೋಷರಹಿತ ಪುರುಷನಿಗೂ ಸಹ ಶುಕ್ತಿಯು ಶುಕ್ತಿಯಾಗಿ ತೋರದೇ ರಜತವಾಗಿಯೇ ತೋರಬೇಕಾದೀತು. ಹಾಲು ಮೊಸರಾದ ಮೇಲೆ ಮೊಸರಿನಂತೆಯೇ ತೋರುವುದೇ ಹೊರತು ಹಾಲಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಶುಕ್ತಿತ್ವವು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯದೇ ಇರಬೇಕಾದೀತು. ಇನ್ನು ಸುವರ್ಣವು ಕುಂಡಲವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದಿದರೂ ಅದರಲ್ಲಿನ ಸುವರ್ಣತ್ವವು ನಾಶವಾಗದೇ ಕುಂಡಲವಾಗಿ ತೋರುವುದು. ಇದರಂತೆ ಶುಕ್ತಿಯೂ ಸಹ ತನ್ನಲ್ಲಿಯ ಶುಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೇ ರಜತಾಕಾರೇಣ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಹೇಳಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕುಂಡಲದಂತೆ ಸುವರ್ಣವು ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಸುವರ್ಣವು ತೋರುವಂತೆ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ಶುಕ್ತಿತ್ವವು ಭ್ರಾಂತ ಪುರುಷನಿಗೂ ತೋರಬೇಕಾದೀತು (ಘಟದಲ್ಲಿ ಮೃತ್ವವಿದ್ದಂತೆ ಶುಕ್ತಿಯು ಇದಂ ಅಂಶದಲ್ಲಿದೆ). ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಶುಕ್ತಿತ್ವವು ಹೊರಟು ಹೋಗಿರುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತ ಪುರುಷನಿಗೆ ಬಾಧಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯ ಪ್ರತೀತಿ ಬರದೇ ಇರಬೇಕಾದೀತು.

अथ पुनः शुक्त्याकारेण रजतं परिणतमिति चेन्न । करणदोषस्य कारणस्याभावात् । बाधोऽप्येवं भ्रमः स्यात् । अपि चैतत् समस्तप्रतिपत्तृसाधारणमपि कुतो न भवेत् ।

ಶಂಕಾ :

ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ಶುಕ್ತಿತ್ವವು ನಷ್ಟವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ರಜತವಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯು ತೋರದಿರಬೇಕಾದೀತು. ಬಾಧಜ್ಞಾನ-ದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿತೋರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಜತವು ಮತ್ತೆ ಶುಕ್ತಿರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುತ್ತದೆ – ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ :-

ಸಮಾಧಾನ :

ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದುದು ಕರಣದೋಷ. ಅದು ಭಾಧಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಶುಕ್ತಿಯು ರಜತಾಕಾರ-ವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದಿದಂತೆ ರಜತವೂ ಶುಕ್ತ್ಯಾಕಾರೇಣ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದಿದರೆ ಬಾಧಜ್ಞಾನವೂ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದಾಗುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ 'ಇದು ಶುಕ್ತಿಯು' ಎಂದು ಬಾಧಜ್ಞಾನ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ರಜತರೂಪ ಅಧಿಷ್ಠಾನಾಪೇಕ್ಷಯಾ ಅನ್ಯಥಾಶುಕ್ತ್ಯಾಕಾರೇಣ ಪರಿಣತವಾದ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಾಧವೂ ಸಹ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ ಎಂದೆನಿಸ-ಬೇಕಾದೀತು. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಶುಕ್ತಿಯು ರಜತಾಕಾರೇಣ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದಿದಾಗ ಶುಕ್ತಿತ್ವವು ನಾಶವಾಗಲಿ ಆಗದೇ ಇರಲಿ, ಪರಿಣಾಮಿ ಘಟವು ಹೇಗೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತೋರುವುದೋ ಅದರಂತೆ ರಜತವೂ ಪರಿಣಾಮಿಯಾದ್ದ-ರಿಂದ ಭ್ರಾಂತನಿಗೆ ತೋರುವಂತೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಹ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿಯೇ ಏಕೆ ತೋರಬಾರದು? ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ರಜತವೆಂದೇ ತೋರಲಿ ಎಂದರ್ಥ.

यत्करणपरिणतं तेनैव गृह्यत इति चेन्न, घटादेरपि कुलालादिमात्रवेद्यतापातात् । सुखादिवदिति चेन्न । बाह्यान्तरत्वेन विशेषात् । अन्यथोक्तातिप्रसङ्गानिस्तारात् ।

ಶಂಕಾ :

ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತೋರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾರ ಇಂದ್ರಿಯದೋಷದಿಂದಾಗಿ ಶುಕ್ತಿಯು ರಜತರೂಪೇಣ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದಿದೆಯೋ ಅಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಶುಕ್ತಿಯು ರಜತರೂಪೇಣ ಗೃಹೀತವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ.

ಸಮಾಧಾನ :

'ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ' ಘಟವು ಕೇವಲ ಕುಂಬಾರನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ತೋರ-ಬೇಕಾದೀತು. ಮೃತ್ಪಿಂಡವು ಘಟಾಕಾರೇಣ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೆ ಕುಲಾಲನು ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ' ಎಂದು ಆಪಾದಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಶಂಕಾ :

ಘಟವು ಹೇಗೆ ಪರಿಣಾಮಿಯಾದುದೋ ಆದರಂತೆ ಸುಖವೂ ಸಹ ಪರಿಣಾಮಿ (ಪುಣ್ಯವು ಸುಖವಾಗಿ ಪರಿಣತ ಎಂದು ಭಾವ). ಆದರೆ ಸುಖವು ಅವರವರು ಮಾಡಿದ ಪುಣ್ಯದಿಂದ ಬರುವುದರಿಂದ ಪರಿಣಾಮಿ ಘಟವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತೋರುವಂತೆ ಈ ಸುಖವು ಪರಿಣಾಮಿಯಾದರೂ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸುಖದರ್ಶನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ತತ್ಪುರುಷ ಪ್ರಯತ್ನ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕಾರ ಮಾಡಿರುವಂತೆ, ಈ ಪರಿಣಾಮಿ ಪದಾರ್ಥ ವೈಚಿತ್ರ್ಯದಿಂದಲೇ ಘಟ-ಸುಖಗಳಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವಂತೆ ಘಟ-ರಜತಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ-ವಿರುವುದರಿಂದ ಘಟವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತೋರಿದರೂ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತೋರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಭ್ರಾಂತನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ತೋರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ.

ಸಮಾಧಾನ :

ದೃಷ್ಟಾಂತದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕಗಳಿಗೆ ವೈಲಕ್ಷಣವಿರುವುದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಖವು ಆಂತರಿಕ (ಸಾಕ್ಷಿವೇದ್ಯ), ಶುಕ್ತಿಯು ಬಾಹ್ಯ. ಪರರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಯೋಗ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಆಂತರಿಕ ಸುಖವು ಆಯಾಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರಗ್ರಾಹ್ಯ. ಸರ್ವಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಬಾಹ್ಯಶುಕ್ತಿಯು ಆಯಾಯಾ

ವ್ಯಕ್ತಿಮಾತ್ರಗ್ರಾಹ್ಯವೆನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಶುಕ್ತಿಯು ಬಾಹ್ಯ-ವಾದರೂ ಭ್ರಾಂತಮಾತ್ರವೇದ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಘಟವು ಕುಂಬಾರನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ತೋರಬೇಕಾದೀತೆಂಬ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

किं च दोषवशाद्रजताकारेण परिणता चेच्छुक्तिः, तदा दोषापगमेऽपि तथैव कथं नावतिष्ठते । न हि निमित्तकारणनाशात्कार्यनाशो दृष्टः ।

ಶಂಕಾ :

'ಶುಕ್ತಿ-ಘಟಗಳು ಬಾಹ್ಯವೆಂದಾದರೂ ಇವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ದೋಷವಶಾತ್ ಶುಕ್ತಿಯು ರಜತವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಘಟವಾಗಿ ಮೃತ್ಪಿಂಡವು ಪರಿಣಾಮಹೊಂದುವುದಕ್ಕೆ ದೋಷವು ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಘಟವು ಎಲ್ಲರಿಗೆ ತೋರಿದರೂ ಶುಕ್ತಿಯು ತೋರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ' - ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ, ದೋಷನಾಶಾನಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಶುಕ್ತಿಯು ರಜತವಾಗಿಯೇ ತೋರಲಿ - ಎಂದು ಆಪಾದಿಸುತ್ತೇವೆ. 'ದೋಷರೂಪಕಾರಣವು ನಾಶವಾದ ಮೇಲೆ ಕಾರ್ಯವಾದ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ರಜತವಾಗಿ ಬಾಧೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದರೆ, ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣದ ನಾಶದಿಂದ ತಜ್ಜನ್ಯಕಾರ್ಯವು ನಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು ಎಲ್ಲೂ ಸಹ ಕಂಡಿಲ್ಲ-ವಾದ್ದರಿಂದ ರಜತವಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ದಂಡವು ನಾಶವಾದರೆ ದಂಡದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದ ಘಟವು ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

कमलकुड्मलविकासनिमित्तसत्त्वेन असम्भवित्वात्, सावित्रतेजोऽपगमस्य विकासनिवृत्तिहेतुता च दृष्टेति चेत्, मैवम्, दलविभागो हि विकासो नाम, स च क्षणिकत्वात्सत्येव तेजसि निवृत्तः । संयोगप्रध्वंसस्तु न कदापि निवर्तते ।

ಶಂಕಾ :

'ಕಾರಣನಾಶದಿಂದ ಕಾರ್ಯವು ನಾಶವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಕಮಲದ ಮೊಗ್ಗು ಅರಳುವುದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣವಾದುದು ಸಾವಿತ್ರ ತೇಜಸ್ಸು (ಸೂರ್ಯನಕಿರಣ). ಸೂರ್ಯನಕಿರಣವಿರುವವರೆಗೂ ಕಮಲವು ಅರಳಿರುತ್ತದೆ. ಸೂರ್ಯಾಸ್ತಾನಂತರ ಕಮಲದ ಮೊಗ್ಗು ಮುಕುಲೀ ಭಾವ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಮುದುಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಮಲಕುಡ್ಮಲ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ-ಕಾರಣವಾದ ಸೂರ್ಯತೇಜಸ್ಸು ನಾಶವಾದಾಗ ಕಮಲ ಕುಡ್ಮಲವಿಕಾಸವು ನಾಶವಾಗುವುದು ಕಂಡಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣನಾಶದಿಂದ ಕಾರ್ಯನಾಶ-ವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದರೆ :-

ಸಮಾಧಾನ :

ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಕಾಸವೆಂದರೆ ದಲಗಳ ವಿಭಾಗ. ಈ ವಿಭಾಗವು ಕ್ಷಣಿಕ. ಸೂರ್ಯತೇಜಸ್ಸಿರುವಾಗಲೇ ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ದಲ ವಿಭಾಗವು ನಾಶವಾಗುವುದ-ರಿಂದ ವಿಕಾಸ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಸೂರ್ಯನ ತೇಜಸ್ಸು ಹೋಗುವುದು ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಶಂಕಾ :

ವಿಕಾಸವೆಂದರೆ ದಲವಿಭಾಗವೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ದಲಗಳ ಸಂಯೋಗದ ನಾಶವನ್ನು ದಲವಿಭಾಗವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ದಳವಿಭಾಗದ ನಾಶವಾಗುವುದು ಸೂರ್ಯತೇಜೋಪಗಮದಿಂದ. ಆದ್ದ-ರಿಂದ ಕಾರಣನಾಶದಿಂದ ಕಾರ್ಯನಾಶವಾಗುವುದು ಕಂಡಿದೆ - ಎಂದರೆ :-

ಸಮಾಧಾನ :

ಇದೂ ಸಹ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಧ್ವಂಸವು ನಿತ್ಯವಾದದ್ದರಿಂದ ದಲಸಂಯೋಗ ಪ್ರಧ್ವಂಸರೂಪ ವಿಕಾಸವೂ ನಿತ್ಯವೆಂದಾಗುವುದು. ನಿತ್ಯವಾದ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಸೂರ್ಯತೇಜೋಪಗಮದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬರುವುದಿಲ್ಲ.

पुनस्संयोगलक्षणो मुकुलीभावस्तु शीतादिनोदनजन्य एव । स्थायित्वेऽपि विभागस्यान्यदेव तन्नाशे निमित्तमिति यत्किञ्चिदेतत् ।

ಶಂಕಾ :

ಸಾಯಂಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಮಲದಲಗಳು ಮುದುಡುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ದಲ-ಸಂಯೋಗವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಸೂರ್ಯಸ್ತಾನಂತರವೇ ಆಗುವುದರಿಂದ ಸೂರ್ಯನಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಯೋಗದ ಪ್ರಾಗಭಾವವಿದೆ. ಇನ್ನು ಸಾಯಂಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆದ ಈ ಸಂಯೋಗವು ಪ್ರಾತಃ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯೋದಯಾನಂತರ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ವಿಕಾಸವೆನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಇಂಥಾ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಕುರಿತು ಸೂರ್ಯನ ತೇಜಸ್ಸು ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಸೂರ್ಯನ ತೇಜಸ್ಸು ಅಸ್ತವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಕಾಸವು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದರಿಂದ (ಸಂಜೆ ಕಮಲ ಮುದುಡಿ ಮುಕುಲೀ ಭಾವ ಹೊಂದುವುದರಿಂದ) ಸಾವಿತ್ರ ತೇಜೋಪಗಮವು ವಿಕಾಸ ನಿವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಎಂದರೆ

ಸಮಾಧಾನ :

ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ವಿಕಾಸನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಶೀತಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಹಿಮಾದಿ ದ್ರವ್ಯ ಸಂಬಂಧವು ಕಾರಣವೇ ಹೊರತು ಸಾವಿತ್ರ ತೇಜೋಪ-ಗಮವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣನಾಶದಿಂದ ಕಾರ್ಯನಾಶವಾಗುವುದೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಉದಾಹರಣವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಸೂಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಶಂಕಾ :

ವಿಕಾಸ ಅಥವಾ ದಳವಿಭಾಗವನ್ನು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಆಪತ್ತು ಬರುವುದರಿಂದ ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ಥಾಯಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಕೂಡಬಹುದೆಂದರೆ,

ಸಮಾಧಾನ :

ವಿಭಾಗವು ಸ್ಥಾಯಿಯೆಂದಾದರೂ ಇದರ ನಾಶವನ್ನು ಕುರಿತು ಸಂಮೀಲನ (ಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ) ರೂಪ ದಲದಲ್ಲಿರುವ ಕರ್ಮವೇ ಕಾರಣವೆನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ, ಸ್ಥಾಯಿಯಾದ ದಲವಿಭಾಗರೂಪ ವಿಕಾಸದ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಸೂರ್ಯನ ತೇಜಸ್ಸಿರುವಾಗ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವಿಕಾಸ

ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ತೇಜೋಪಗಮವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಶಂಕೆಗೆ ಹೀಗೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಸಾಯಂಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯಕಾಂತಿಯು ನಾಶವಾದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ದಲಗಳಲ್ಲಿ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಆ ಮೀಲನ (ಮುಚ್ಚಿ-ಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ)ವೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯುಂಟಾಗುವುದು. ಈ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದಾಗಿಯೇ ದಲವಿಭಾಗ ಧ್ವಂಸವಾಗುವುದು (ವಿಕಾಸ ನಿವೃತ್ತಿ). ಆದ್ದರಿಂದ ಸೂರ್ಯ ತೇಜೋಪಗಮದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದರಿಂದ ಕಾರಣನಾಶದಿಂದ ಕಾರ್ಯನಾಶವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಇದು (ಕಮಲ ಕುಡ್ಮಲ ವಿಕಾಸನಿವೃತ್ತಿ) ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

यथा ऐहिकबुद्ध्युपरमे परत्वादि व्यवहारनाशः तद्वदत्रापि स्यात् इति चेन्न विप्रतिपत्तेः ।

ಶಂಕಾ :

ಇದು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗದಿದ್ದರೂ ಪರತ್ವಾಪರತ್ವಗಳು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗುವವು. ದೂರದೇಶಸಂಬಂಧ ನಿಮಿತ್ತ(ಕಾರಣ)ದಿಂದಾಗಿ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರತ್ವ ಹಾಗೂ ಸಮೀಪದೇಶ ಸಂಬಂಧ ನಿಮಿತ್ತಕವಾಗಿ ಅಪರತ್ವವು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ದೂರದೇಶದ ಸಂಬಂಧವು ನಾಶವಾದಾಗ (ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣ ಅಪೇಕ್ಷಾಬುದ್ಧಿ ನಾಶದಿಂದ) ಪರತ್ವವು ನಾಶವಾಗುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಮೀಪ-ದೇಶದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೇ ಹೋದಾಗ ಅಪರತ್ವವು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾರಣನಾಶದಿಂದ ಕಾರ್ಯನಾಶವು ಕಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಇದರಂತೆಯೇ ಶುಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ ರಜತವೂ ಸಹ ಪರಿಣಾಮಕಾರಣನಾಶವಾದಾಗ ಸ್ವಯಂ (ತಾನೂ) ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ,

ಸಮಾಧಾನ :

ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಮ್ಮತಿಯಿಲ್ಲ. ದ್ವಿತ್ವಾದಿಜ್ಞಾನದಂತೆ – ಪರತ್ವಾ-ಪರತ್ವಜ್ಞಾನವು ಅಪೇಕ್ಷಾಬುದ್ಧಿಜನ್ಯವೇ ಹೊರತು ಪರತ್ವಾ ಪರತ್ವಗಳಿಗಾಗಲೀ ಅದರ ನಾಶಕ್ಕಾಗಲೀ ಅಪೇಕ್ಷಾ ಬುದ್ಧಿಯು ಜನಕವೆಂದು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸ-ದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಅಯುಕ್ತವಾಗುವುದು.

किं चोत्पन्नं चेद्रजतं विनष्टं तदा तथैव प्रतीतिः स्यात् । न पुनर्नेदं रजतमिति बाधबुद्धिः ।

ಶಂಕಾ :

ಅರಳಿದ ಕಮಲವೇ ಮತ್ತೆ ಮುದುಡಿತು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸನಾಶವು ಕಂಡಿದೆ. ಅದರಂತೆ 'ಶುಕ್ತಿರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದಿದ ರಜತವು ನಾಶವಾಗುವುದು' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ.

ಸಮಾಧಾನ :

ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಇದು ರಜತವಲ್ಲ ಎಂಬ ಬಾಧಜ್ಞಾನವು ಬರದೇ ಹೋಗಬೇಕಾದೀತು. ಏಕೆಂದರೆ ಶುಕ್ತಿರಜತವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿ ನಾಶಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿರಜತವು ನಾಶವಾಯಿತು ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿ ಬರಬೇಕು ಹೊರತು ಬಾಧಪ್ರತೀತಿಯು ಬರಬಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣನಾಶದಿಂದ ಕಾರ್ಯನಾಶಕ್ಕೆ ಇದು ಉದಾಹರಣೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

एतेन दुष्टकरणजन्याद्विज्ञानाद्रजतजन्मेत्यपि परास्तम् ।

ಇದುವರೆಗೂ ಕರಣದೋಷವಾಗಲೀ, ದುಷ್ಟಕರಣ ಸಂಸರ್ಗವಾಗಲಿ ಶುಕ್ತಿರಜತ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಇದರಿಂದಲೇ ದುಷ್ಟವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಕರಣಜನ್ಯವಾದ ರಜತಾಕಾರ ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಜತ ಜನ್ಮವಾಗುತ್ತದೆಂಬುದೂ ಸಹ ಅಯುಕ್ತ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ ನಾಶದಿಂದ ಕಾರ್ಯನಾಶವು ನಿಯತವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ರಜತವಿಜ್ಞಾನ ನಾಶವಾದ ನಂತರವೂ ರಜತದ ನಾಶವು ಆಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ರಜತವೇ ತೋರಬೇಕಾದೀತು ಎಂದು ಅತಿಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ.

का चैवं सति दोषवाचो युक्तिः । न हि मृदो घटाकारपरिणामस्य निमित्तं दण्डं चक्रादिकं दोषत्वेन मन्यन्ते ।।

ಇನ್ನು ರಜತವು ವಿಜ್ಞಾನ ಜನ್ಯವೆಂದಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಕಾಚಾದಿದೋಷಗಳು ದೋಷಗಳೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗದೇ ಇರಬೇಕಾದೀತು. ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಜತವು ಹುಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ರಜತವು ಸತ್ಯವೆಂದಾಯಿತು. ರಜತವು ಅಸತ್ಯವಾದರೆ ಮಾತ್ರ, ಅಸತ್ಯ ರಜತವನ್ನು ದೋಷಯುಕ್ತ ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟರೆ ಆಗ ಕಾಚವು ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಸಹಕಾರಿ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಬರುವುದರಿಂದ ದೋಷವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ರಜತವು ಸತ್ಯವಾದಾಗ ಸತ್ಯರಜತ ವಿಷಯೀ-ಕಾರಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾದ ಕಾಚವು ಅದುಷ್ಟವೆಂದಾಗುವುದರಿಂದ ಕಾಚಾದಿಗಳನ್ನು ದೋಷವೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಗತಿಯೇ ಇಲ್ಲವಾದೀತು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮೃತ್ಪಿಂಡವು ಘಟರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಾದುದು ದಂಡ, ಚಕ್ರಾದಿಗಳು. ಇವುಗಳನ್ನು ದೋಷವೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ರಜತದ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣವಾದ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ದೋಷವೆಂದು ಹೇಳಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಾರಣವು ಸಹ ಶುಕ್ತಿರಜತ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

किं च यस्याः प्रतीतेस्तदालम्बनं तत एव तज्जन्म किं वा प्रतीत्यन्तरात् । नाद्यः । परस्पराश्रयप्रसङ्गात् । उत्पन्ने हि रजते तदालम्बनायाः प्रतीतेर्जन्म तस्यां जातायां रजतोत्पत्तिरिति । न खलु निरालम्बना प्रतीतिरुत्पद्यते ।

ಈ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ರಜತವು ವಿಜ್ಞಾನ ಜನ್ಯವೆಂದರೆ, ಯಾವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ರಜತವು ವಿಷಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅಂತಹ ರಜತವಿಷಯಕ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ರಜತದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದೋ ? ಅಥವಾ ಪದಾರ್ಥಾಂತರ ವಿಷಯಕ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಜತದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದೋ ? ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯರೂಪ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಯಾವ ಪ್ರತೀತಿಗೆ ಯಾವುದು ಆಶ್ರಯವೋ ಅದರಿಂದಲೇ ಆ ಪದಾರ್ಥದ ಪ್ರತೀತಿ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾದ್ದರಿಂದ

ರಜತ ಪ್ರತೀತಿ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಈ ಪ್ರತೀತಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ರಜತವು ಮೊದಲಿರಬೇಕು. ಆ ರಜತದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದಾದರೂ ಸಹ ರಜತ ಪ್ರತೀತಿಯಿಂದ. ರಜತವು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗದೇ ತದ್ವಿಷಯಕವಾದ ಪ್ರತೀತಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತೀತಿಯು (ಜ್ಞಾನ) ಬರದೇ ರಜತದ ಉತ್ಪತ್ತಿ-ಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ರೂಪ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಶಂಕಾ :

'ರಜತ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾದರೇನೇ ತದ್ವಿಷಯಕ ಪ್ರತೀತಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವು-ದೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಥಮತಃ ಬರುವ ಪ್ರತೀತಿಯು ನಿರ್ವಿಷಯಕವಾದುದು. ಆ ನಿರ್ವಿಷಯಕವಾದ ಪ್ರತೀತಿಯಿಂದ ರಜತದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ರೂಪದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ' -

ಎಂದರೆ ಈ ಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆಶ್ರಯವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾತ್ಮಕ ಪ್ರತೀತಿಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ, ರಜತದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರತೀತಿಯು ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಪ್ರತೀತಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ರಜತವು ಇರಬೇಕಾದ್ದ-ರಿಂದ ನಿರ್ವಿಷಯಕ ಪ್ರತೀತಿಯಿಂದ ರಜತೋತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬರುವುದಿಲ್ಲ.

द्वितीयेऽपि किं तत्प्रतीत्यन्तरं शुक्तिकालम्बनम् । उत शुक्तिकारजतान्तरावलम्बनम् । अथवा अर्थान्तरालम्बनम् । नाद्यः शुक्तिप्रतीत्यनन्तरं रजतोत्पादप्रसङ्गात् । शुक्तिकारजतप्रतीतेः सर्वत्र प्राक् शुक्तिरेवेति प्रतीतिनियमाभावाच्च दुष्ट करणालोचित-शुक्तिसाधारणाकारप्रतीते रजतजन्मेति चेन्न । साधारणाकार-दर्शनानन्तरं रजतप्रतीतिनियमाभावात् । कारणवैकल्यं तत्र कल्प्यत इति चेत् । स्यादेतदेवम् । यदि रजतजन्मप्रतीतं स्यात् । प्रतीतं तु प्रकारान्तरेण उपपादयिष्यामः ।

ಇನ್ನು ರಜತ ಪ್ರತೀತಿಯಿಂದ ರಜತೋತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಪ್ರತೀತ್ಯಂತರದಿಂದ ರಜತೋತ್ಪತ್ತಿ - ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ

ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಈ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯವಿಷಯಕ ಪ್ರತೀತಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದುದು ಯಾವುದು? (ಈ ಅನ್ಯಪದಾರ್ಥವು ಯಾವುದೆಂದಭಿಪ್ರಾಯ) ಶುಕ್ತಿಯೋ ? ಅಥವಾ ಅನ್ಯಶುಕ್ತಿರಜತವೋ ? ಅಥವಾ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆಯಾದ ಪದಾರ್ಥವೋ ? ಆ ಅನ್ಯಪದಾರ್ಥವು ಶುಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶುಕ್ತಿಪ್ರತೀತಿಯಿಂದ ರಜತದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದ-ರಿಂದ ಎಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿ ಪ್ರತೀತಿಯು ಬರುತ್ತದೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿಯೂ ರಜತದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಎಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದ-ರಿಂದ, ಶುಕ್ತಿತ್ವರೂಪ ಅಸಾಧಾರಣಾಕಾರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಶುಕ್ತಿ ಪ್ರತೀತಿಯು ರಜತೋತ್ಪತ್ತಿ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಪ್ರತೀತಿಯು ಅನ್ವಯ ವ್ಯಭಿಚಾರಿ-ಯಾಗುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಈ ಪ್ರತೀತಿಯು ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಭಿಚಾರಿಯೂ ಸಹ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಶುಕ್ತಿರಜತ ಪ್ರತೀತಿಯು ಬರಬೇಕಾದರೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯ ಪ್ರತೀತಿ ಬರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, ಶುಕ್ತಿಯ ಪ್ರತೀತಿ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಶುಕ್ತಿ ರಜತ ಪ್ರತೀತಿ ಬರುತ್ತದೆಯೆಂದಾಗುವುದರಿಂದ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಭಿವಾಚರವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಕೇವಲ ಶುಕ್ತಿಪ್ರತೀತಿಯು ರಜತೋತ್ಪತ್ತಿ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಕಿಂತು ದುಷ್ಟೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಶುಕ್ತಿಯೇ ಇದು - ಎಂಬ ಸಾಧಾರಣಾಕಾರಕ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಜತೋತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದರೆ, ಎಲ್ಲ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಧಾರಣಾಕಾರ ನೋಟದಿಂದಲೇ ರಜತಪ್ರತೀತಿಯು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದಂತ್ವಾದಿ ಶುಕ್ತಿ ಸಾಧಾರಣಾಕಾರವಿಶೇಷ ಶುಕ್ತಿಯು ಅನ್ಯಪದಾರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಶಂಕಾ :

ಸಾಧಾರಣಾಕಾರಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಜತೋತ್ಪತ್ತಿಯು ಆಗದೇ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ದುಷ್ಟೇಂದ್ರಿಯ ಸಹಕಾರಾಭಾವವೇ ಕಾರಣ. ಈ ಕಾರಣವಿದ್ದುದರಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೂ ರಜತೋತ್ಪತ್ತಿ-ಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ರಜತಾನುತ್ಪತ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಈ ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲದಿರುವ ಕಡೆ ರಜತದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನೀವು

ಹೇಳಿದ ವ್ಯಭಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅನ್ಯಥಾಸಿದ್ಧಿ ರೂಪದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ – ಎಂದರೆ ಈ ಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ, ಮತ್ತೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯರೂಪ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ರಜತೋತ್ಪತ್ತಿಯು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ನೀವು ಹೇಳಿದಂತೆ ಕಾರಣ ವೈಕಲ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಕಾರಣ ವೈಕಲ್ಯವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ರಜತೋತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ರೂಪದೋಷವು ಬರುವುದರಿಂದ ಕಾರಣವೈಕಲ್ಯರೂಪ ಕಾರಣವನ್ನು ರಜತ ಪ್ರತೀತಿ ನಿಯಮಾಭಾವಕ್ಕೆ ಹೇಳಬಾರದು. ರಜತವೇ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗದಿದ್ದರೆ ಇದು ರಜತ ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯೇ ಬರದೇ ಹೋಗಬೇಕಾದೀತಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಕೂಡಿಸಲೋಸುಗ ರಜತೋತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ರಜತೋತ್ಪತ್ತಿ-ಯನ್ನಂಗೀಕರಿಸದೆಯೂ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಕೂಡಿಸುವ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಮುಂದೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತೀತಿಯು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ರಜತೋ-ತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿಕಾಲಂಬನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಜತದ ಜನ್ಮವೆಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ.

न द्वितीयः । पूर्वरजतस्यापि तदेव कारणमिति रजतप्रतीति-प्रवाहाविच्छेदप्रसङ्गात् ।

ಇನ್ನು ಅನ್ಯ ಪದಾರ್ಥವು ಬೇರೆ ಶುಕ್ತಿರಜತ. ಅನ್ಯಶುಕ್ತಿರಜತಾಶ್ರಯಕ ಪ್ರತೀತಿಯಿಂದ ಈ ರಜತದ ಪ್ರತೀತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅನವಸ್ಥಾರೂಪದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಅನ್ಯಶುಕ್ತಿರಜತವೆಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿರುವ ರಜತ ಪ್ರತೀತಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಶುಕ್ತಿರಜತ ಪ್ರತೀತಿಯು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲಿನ ರಜತ ಪ್ರತೀತಿಗೆ ಬೇರೊಂದು ಶುಕ್ತಿರಜತ ಪ್ರತೀತಿಯು ಕಾರಣವೆನ್ನಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಹಿಂದಿನ ರಜತ ಪ್ರತೀತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕಾಗು-ತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ರಜತ ಪ್ರತೀತಿಯ ಪರಂಪರೆ ನಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ.

तृतीयेऽतिप्रसङ्गात् ।

'ಪದಾರ್ಥಾಂತರದ ಪ್ರತೀತಿಯಿಂದ ರಜತದ ಜನ್ಮ'ವೆಂಬ ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೋ ಉದಾಸೀನ ಪದಾರ್ಥದ ಪ್ರತೀತಿಯಿಂದ ರಜತೋತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದರಿಂದ ಯಾವುದೋ ಅನ್ಯಪದಾರ್ಥದ ಪ್ರತೀತಿ ಬಂದಾಗಲೂ ಆ ಪ್ರತೀತಿಯಿಂದ ರಜತದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಅಯುಕ್ತ.

तदेवं भ्रान्तिबाधयोरनुपपत्तेर्न परिणामपक्षो युक्तः ।

ಹೀಗೆ ರಜತ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದಾಗಲೀ, ಹಾಗೆಯೇ ಆ ಪ್ರತೀತಿಗೆ ಬಾಧವನ್ನಾಗಲೀ ಹೇಳಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ 'ಶುಕ್ತಿಯು ರಜತವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಭಾಸ್ಕರರು ಹೇಳುವ ಪರಿಣಾಮ ಪಕ್ಷವು ಅಯುಕ್ತವು.

नापि वस्तुनो वस्त्वन्तरात्मनावभासोऽन्यथाख्यातिरिति । तथा हि । किं वस्तुनो वस्त्वन्तरात्मना सती उतासती ।। आद्ये न भ्रान्तिर्नापि बाधः । सर्वेषां च सर्वं सर्वात्मना प्रतीयेत । अन्यात्मत्वस्य सत्त्वात् ।

ನೈಯಾಯಿಕ ಮತ ಖಂಡನೆ

ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನೈಯಾಯಿಕರು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಖ್ಯಾತಿ ಎಂದರೆ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ ಜ್ಞಾನ-ಅರ್ಥಾವಭಾಸಿ ಪ್ರಕಾಶ ಎಂದು ಅರ್ಥವು. ಇಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಥಾ ಶಬ್ದವನ್ನು ಅವಭಾಸಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ತೋರಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ. ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ರಜತವನ್ನಾಗಿ ತೋರಿಸುವ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ (ಅನ್ಯಥಾ ಖ್ಯಾತಿ) ಎಂದರ್ಥವೇ ಹೊರತು ಭಾಸ್ಕರರಂತೆ ಅನ್ಯಥಾ ಪರಿಣತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಸ್ಕರರಿಗೆ ಹೇಳಿದ

ದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಈ ಅನ್ಯಥಾ ಖ್ಯಾತಿಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವ ರೀತಿ ಈ ತೆರನಾಗಿದೆ. ವಸ್ತುವು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಿರಿ. ಇಲ್ಲಿ ಈ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪತ್ವವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವಿರೋ ? ಅಸತ್ಯವೆಂದೋ ? ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಶುಕ್ತಿಗೆ ರಜತಸ್ವರೂಪತ್ವವು ಸತ್ಯವೆಂದಾಗುವುದರಿಂದ ಈ ಸತ್ಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲವೆಂದಮೇಲೆ 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಭ್ರಾಂತಿ-ಬಾಧಗಳೇ ಇರದಂತಾಗುವುದು. ಅಂತೆಯೇ ಸರ್ವ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪವು ಇರುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಎಲ್ಲವೂ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ತೋರಬೇಕಾದೀತು.

न हि दोषः करणसंस्कारः । तथासत्यदुष्ट करणेन न किञ्चिदुपलभ्येत ।

ಶಂಕಾ :

ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸ್ವರೂಪತ್ವವಿರುವುದು ಸತ್ಯವಾದರೂ ಅದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತೋರಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ನಿಕ್ಷಿಪ್ತವಾದ ಧನಕನಕಾದಿಗಳು ಅಂಜನರೂಪದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಸಂಸ್ಕರಣ (ಸಂಬಂಧ) ಹೊಂದಿದ ಕಣ್ಣುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ತೋರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಅಂಜನಸಂಸ್ಕೃತ ನೇತ್ರವುಳ್ಳವರು ಮಾತ್ರ ಅದನ್ನು ನೋಡುವರು. ಅದರಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಕರಣದೋಷವು ಸರ್ವಾತ್ಮಕತ್ವ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾರಣ. ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಇಂದ್ರಿಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಈ ದೋಷವು ಉದ್ಬೋಧಿಸುವುದು. ಅತಿಶಯವನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವ. ಹೀಗಾಗಿ ಯಾರಿಗೆ ಕರಣದೋಷವಿದೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸರ್ವಾತ್ಮಕತ್ವಪ್ರತೀತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ – ಎಂದರೆ,

ಪರಿಹಾರ :

ನೀವು ಹೇಳಿದಂತೆ ಹೇಳಿದರೆ, ದೋಷವು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಸಹಕಾರಿಯೆಂದಾಗುವುದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಆಗುವುದೇ ಹೊರತು ದೋಷವೆಂದೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ದೋಷವನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಸಂಸ್ಕಾರವೆಂದು ಹೇಳಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ದೋಷವನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಸಂಸ್ಕಾರಕವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ದುಷ್ಟೇಂದ್ರಿಯವೇ ಯಥಾರ್ಥ ಪ್ರತೀತಿಜನಕವೆಂದಾಗುವುದರಿಂದ ದೋಷರಹಿತ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವೂ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗದಿರಬೇಕಾದೀತು. ತಥಾ ಚ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ಶುಕ್ತಿತ್ವವೂ ಸಹ ಸಹಕಾರಿಯ ದೋಷಾಸಹಕೃತವಾದ್ದರಿಂದ ತೋರದಿರಬೇಕಾದೀತು.

न द्वितीयः । असतः प्रतीत्यनुपपत्तेः । उपपत्तौ वा किं रजतस्यापि स्वरूपेणान्यत्र सत्वग्रहणेन ।

ಈ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪತ್ವವು ಅಸತ್ಯವೆಂದೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶುಕ್ತಿಗೆ ರಜತಸ್ವರೂಪತ್ವವು ಅಸತ್ ಎಂದಾದರೆ ಆಗ ಈ ರಜತ ಪ್ರತೀತಿಯೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವುದು ಅಸತ್ಯವೋ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀತಿಯಿಲ್ಲ.

ಶಂಕಾ :

ಅಸತ್ ಆದರೂ ರಜತಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀತಿ ಕೂಡುತ್ತದೆ. ಅಸತ್ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದರೆ ಆ ಪ್ರತೀತಿ ಮೊದಲಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಕೂಡಬೇಕಾದರೆ ಅಸತ್ತಿಗೂ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನೊಪ್ಪಬೇಕು – ಎಂದರೆ,

ಪರಿಹಾರ

ಹಾಗಾದರೆ ಅಂಗಡಿಯಲ್ಲಿರುವ ರಜತಕ್ಕಾದರೂ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಏಕೆ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು? ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿನ ರಜತವು ಅಸತ್ ಆದರೆ, ಅಸತ್‌ಗೆ ಪ್ರತೀತಿಯಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಈ ರಜತವು ಅಂಗಡಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ ಎಂದು

ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಅಸತ್‌ಗೂ ಸಹ ಪ್ರತೀತಿ ಇದೆ ಎಂದಾದಲ್ಲಿ ರಜತಕ್ಕೆ ಅನ್ಯತ್ರ ಸತ್ವವನ್ನಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

तेनासम्बद्धविशेषणविशिष्ट प्रतीतिरन्यथाख्यातिरिति निरस्तम् । असतो विशेषणसम्बन्धस्य प्रतीत्यनुपपत्तेः । उपपत्तौ वा किमसत्ख्यातिवादिभिरपराद्धम् ।

'ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿರುವ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ' ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯು 'ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ' ಎಂದು ನೈಯಾಯಿಕರ ಮತ್ತೊಂದು ಲಕ್ಷಣ. ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಗೂ ರಜತಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ರಜತವು ವಿಶೇಷಣ. ಈ ವಿಶೇಷಣವಾದ ರಜತಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಶುಕ್ತಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸುವ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಸಹ ಅಯುಕ್ತವೆಂದು ಅತಿದೇಶ ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅಸತ್ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಪ್ರತೀತಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದುದರಿಂದಲೇ ಈ ಪಕ್ಷವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಅಸತ್ಯವಾದ ವಿಶೇಷಣ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀತಿಯೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅಸತ್ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ಅಸತ್ ಖ್ಯಾತಿಯನ್ನಂಗೀ-ಕರಿಸುವವರನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬಾರದು.

अथ ब्रूषे अन्याकारं ज्ञानम् अन्यथाख्यातिरिति । तदसत् । समीजीनज्ञानस्याप्यान्तरबाह्यत्वादिनाऽर्थविलक्षणाकारत्वेन विभ्रमत्वापत्तेः ॥

ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಖಂಡನೆ

ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು 'ಅನ್ಯಾಕಾರಜ್ಞಾನವೇ' ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಶುಕ್ತಿಯ ಆಕಾರಕ್ಕಿಂತ ರಜತಾಕಾರವು ಅನ್ಯ. ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನವು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ ಎಂದರ್ಥ. ಇದೂ ಸಹ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥ-ಜ್ಞಾನವು ಸಹ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ ಎಂದಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಅಂತರ, ಪದಾರ್ಥವು ಬಾಹ್ಯ. ಹೀಗಾಗಿ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣಾಕಾರವನ್ನು

ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಾಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಅನ್ಯಾಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದರಿಂದ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೂ ಅನ್ಯಾಕಾರಕ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಈ ಜ್ಞಾನವೂ ಭ್ರಮವೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಸಹ ಅಯುಕ್ತ.

अन्याकारोल्लेखिज्ञानमन्यालम्बनमन्यथाख्यातिरिति तु विरुद्धम् । तथा हि । किमिदमालम्बनं सत्त्वम् । उत पुरोदेशे सत्त्वम् । उत कारणत्वम् अथवा विषयतया कारणत्वम् । न प्रथमः । सर्वप्रत्ययानां सर्वार्थालम्बनत्वापत्तेः । सर्वज्ञता चैवं सति स्यात् । अतीतादिविषयस्य निरालम्बनतापाताच्च ।।

ನೈಯಾಯಿಕ ಏಕದೇಶಿ ಮತ ಖಂಡನೆ

ನೈಯಾಯಿಕೈಕದೇಶಿಗಳೆಂದೆನಿಸುವ ಅಭಿನವಾನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು 'ಅನ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ (ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ) ಜ್ಞಾನವು ಆ ವಸ್ತುವಿಗಿಂತ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವಾಗ ಬರುವಂತಹ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಉದಾ : ಇದು ರಜತ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಿದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ರಜತಾಕಾರಕ (ರಜತೋಲ್ಲೇಖಿ)ವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ರಜತ ವಿಷಯಕಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದುದು ರಜತಭಿನ್ನವಾದ ಶುಕ್ತಿ. ಅಂದರೆ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಶುಕ್ತ್ಯಾಲಂಬಕ. ಹೀಗೆ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಅನ್ಯಾಥಾಖ್ಯಾತಿ ಎನಿಸುವುದು. ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಿದರೆ, ಸ್ವವ್ಯಾಘಾತರೂಪದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಪದಾರ್ಥದ ಪ್ರತೀತಿಯು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಈ ಪ್ರತೀತಿಗೆ ಆ ಪದಾರ್ಥವೇ ಆಶ್ರಯವಾಗಬೇಕೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥವು ಆಶ್ರಯವಾಗಲಾರದು. ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥವು ಆಶ್ರಯವೆಂದರೆ ಅದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ – 'ಅನ್ಯಾಕಾರವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನ್ಯಪದಾರ್ಥವು ಆಶ್ರಯ'ವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಆಲಂಬನತ್ವವೆಂದರೆ ಸತ್ತ್ವವೇ ? ಅಥವಾ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವವೇ ? ಅಥವಾ ಕಾರಣತ್ವವೇ ? ಅಥವಾ ವಿಷಯತಯಾ ಕಾರಣತ್ವವೇ? ಈ ಆಲಂಬನತ್ವವು ಸತ್ತ್ವ ಎಂದು

ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅನ್ಯಪದಾರ್ಥವು ಇರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಯಾವುದೋ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದಾದಲ್ಲಿ, ಸಕಲವಸ್ತುಗಳೂ ಸತ್ ಆದ್ದರಿಂದ ಸಕಲ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಸಕಲವಸ್ತು ವಿಷಯಕಾರಿ ಎಂದಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಅನುಭವ ವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಒಪ್ಪಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಕಲ ಜ್ಞಾನವು ಸಕಲ ವಿಷಯೀಕಾರಿ ಎಂದಾದರೆ, ಸಕಲ ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ಸಕಲಜ್ಞಾನವು ಬರುವುದರಿಂದ ಸರ್ವರೂ ಸರ್ವಜ್ಞರಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯಪದಾರ್ಥವು ಎಲ್ಲಿಯೋ ಒಂದುಕಡೆ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದರೆ ಅದು ಆಶ್ರಯವೆಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಅನ್ಯ-ಪದಾರ್ಥವು ಜ್ಞಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸತ್ ಆದ್ದರಿಂದ ಆಶ್ರಯವಾಗುವುದು - ಎಂದೂ ಹೇಳಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅತೀತ-ಅನಾಗತ ವಸ್ತುವಿಷಯಕ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದಾಗ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಬರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು.

अत एव न द्वितीयः ।

ಇದರಿಂದಲೇ ಅನ್ಯಪದಾರ್ಥದ ಪುರೋದೇಶೇ (ಎದುರಿನಲ್ಲಿ) ಸತ್ವವು ಅನ್ಯಾಕಾರವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯತ್ವದ ಸಾಧಕ-ವೆಂಬುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಅತೀತಾನಾಗತಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಪುರೋದೇಶದಲ್ಲಿ (ಎದುರಿನಲ್ಲಿ) ಇಲ್ಲದಿರು-ವುದರಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ ಪದಾರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

नापि तृतीयः । रूपादिज्ञानस्य चक्षुराद्यपि कारणमिति तदालम्बन-त्वप्रसङ्गात् । अतीतानागतविषयत्वं च ज्ञानस्य न स्यात् । अतीता-नागतयोरसत्त्वेन कारणत्वानुपपत्तेः ।

'ಅನ್ಯಾಕಾರೋಲ್ಲೇಖಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನ್ಯಪದಾರ್ಥವು ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣತ್ವಪ್ರಯುಕ್ತ ಆಶ್ರಯವಾಗುವುದು' ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ರೂಪಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ

ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಚಕ್ಷುರಾದೀಂದ್ರಿಯ ಪದಾರ್ಥಗಳು (ಅನ್ಯಪದಾರ್ಥ) ಆಶ್ರಯವೆಂದಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ (ರೂಪಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ರೂಪವು ಆಶ್ರಯವೇ ಹೊರತು ಇಂದ್ರಿಯವಲ್ಲ). ಇನ್ನು ಅತೀತಾನಾಗತ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನ ಬರುವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ಪದಾರ್ಥವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, ಅಸತ್ತಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅತೀತಾನಾಗತಪದಾರ್ಥಗಳು ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕಾರಣತ್ವವು ಅನ್ಯಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯತ್ವ ಸಾಧಕ ಯುಕ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

अत एव न चतुर्थः । आत्माश्रयं चैवं सति स्यात् । विषयत्वस्यैव निरूप्यमाणत्वात् ।

ಕೇವಲ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಆಲಂಬನತ್ವವೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಷಯ-ತಯಾಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ - ಎಂಬ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅನ್ಯಪದಾರ್ಥವು ಅನ್ಯಾಕಾರೋಲ್ಲೇಖಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಕಾರಣ-ವಾಗಿದೆ. ಕಾರಣವಾಗಲು ವಿಷಯತ್ವವು ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದು ಈ ಪಕ್ಷದ ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ 'ಆತ್ಮಾಶ್ರಯ ರೂಪ' ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಪದಾರ್ಥ ಯಾವುದು ಎಂದು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಾಗ ವಿಷಯದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಪುನಃ ವಿಷಯತ್ವವು ಸೇರಿದರೆ ತನ್ನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಆಶ್ರಯವಾದದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಾಶ್ರಯವೆಂದು ಭಾವ.

किं चेदं विषयत्वम् । येन यस्यातिशय उत्पद्यते स तस्य विषय इति चेन्न । अतिशयो हि ज्ञातता वा स्याद्व्यवहारो वा । नाद्यः । अनभ्युपगमात् । अभ्युपगमेऽप्यतीतादिज्ञानस्य निर्विषयत्वापातात् । न ह्यसति धर्मिणि धर्मोत्पादो युज्यते । न द्वितीयः । अतदर्थिनो व्यवहारानुत्पत्तावविषयत्वापत्तेः । व्याघ्रचोरादिज्ञानानन्तरमादीय-मानस्य दण्डादेरपि तद्विषयत्वप्रसक्तेश्च ।

ವಿಷಯತ್ವ ವಿಮರ್ಶೆ

ಕೇವಲ ವಿಷಯತ್ವ ಎಂಬುದಾಗಿಯೇ ಆಲಂಬನತ್ವದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ, ಅವರನ್ನು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ : ವಿಷಯತ್ವವೆಂದರೇನು? 'ಯಾವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅತಿಶಯವು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದೋ ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆ ಪದಾರ್ಥವು ವಿಷಯವೆಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಷಯದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಾಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅತಿಶಯವು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೆ. ಅತಿಶಯವೆಂದರೇನು? ಜ್ಞಾತತಾ ಎಂದರೆ, ನೈಯಾಯಿಕರು ಜ್ಞಾತತಾವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೇಳಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾಟ್ಟರಂತೆ ಜ್ಞಾತತಾ-ವನ್ನೊಪ್ಪಿದ್ದರೂ ಸಹ ಅತೀತಾದಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಾಪ್ತಿ ರೂಪ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಭಾಟ್ಟರು ಜ್ಞಾತತಾವನ್ನು ಧರ್ಮಿಸತ್ತಾ ಸಾಪೇಕ್ಷವೆಂದಗೀಕರಿಸಿರುವರು. ಧರ್ಮಿ ಇದ್ದರೆ ಆಗ ಧರ್ಮವೂ ಸಹ ಅಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಬಹುದು. ಧರ್ಮಿಯೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮವು ಹುಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ ಅತೀತಾನಾಗತ ಜ್ಞಾನವು ಬರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ಅತೀತಾನಾಗತ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತತಾ-ರೂಪಾತಿಶಯವು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅತೀತಾದಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ. 'ಅತಿಶಯ ಎಂದರೆ ವ್ಯವಹಾರ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ' ಎಂದರೆ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗ (ಅಭಿಲಪನ) ರೂಪವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲವೋ ಅಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡದಿರುವುದರಿಂದ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬರುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆ ಪದಾರ್ಥವು ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂದಾಗಬೇಕಾದೀತು. ವ್ಯವಹಾರವೆಂದರೆ ಅಭಿಲಪನ ರೂಪವಾದುದಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಹಾನ ಉಪಾದಾನ ರೂಪವಾದುದು; ಬಿಡುವುದು ಅಥವಾ ಸ್ವೀಕಾರವೆಂದರ್ಥ. ಇಂತಹ ಅತಿಶಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ, ಇದೂ ಅಯುಕ್ತ. ಏಕೆಂದರೆ ವ್ಯಾಘ್ರಚೋರಾದಿಗಳ ಆಗಮನದ ಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅವರ

ನಿರ್ಗಮನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ದಂಡ ಪಾಶಾದಿಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ದಂಡಾದಿ-ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವೀಕಾರತ್ವವು ಬಂದುದರಿಂದ, ಅವೂ ವ್ಯಾಘ್ರಚೋರಾದಿ ಜ್ಞಾನವಿಷಯವೆಂದಾಗಬೇಕಾದೀತು.

यद्विज्ञानं यदाकारं तत्तदालम्बनमिति तु तथामतमनुधावति ।

ಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ಆಕಾರವುಳ್ಳದ್ದೋ ಆ ಆಕಾರವು ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯ-ವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಬೌದ್ಧಮತವನ್ನಂಗೀಕರಿಸಿದಂತಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಸಾಕಾರ ವಿಜ್ಞಾನ ಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಂತಾಗುವುದೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಅನ್ಯಥಾ ಖ್ಯಾತಿಯ ಸಮರ್ಥನೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

यत्सन्निकृष्टकरणेन यत् ज्ञानं जन्यते तत्तद्विषयमित्यपि न । रूपादिज्ञानस्याकाशादिविषयतापातात् । चक्षुराकाशसन्निकर्षस्या-परिहार्यत्वात् । तत्तांशस्य प्रत्यभिज्ञाविषयत्वं च स्यात् । तत्तांशा-सन्निकृष्ट करणेन जन्यत्वात् ।

ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಸನ್ನಿಕರ್ಷ (ಸಂಯೋಗ) ವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸನ್ನಿಕರ್ಷದಿಂದ ಈ ಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವು ಯಾವುದೆಂದರೆ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥದ ಸನ್ನಿಕರ್ಷದಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಯಾವ ಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಸ್ತುವು ವಿಷಯವೆಂಬುದಾಗಿ. ಉದಾ : ಘಟವನ್ನು ನೋಡಿ ಇದು ಘಟ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆ. ಘಟಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟನಾದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಬರುವುದರಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಘಟವೇ ವಿಷಯ. ಅದರಂತೆ ಶುಕ್ತಿ ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಬಂದ ಶುಕ್ತಿರಜತಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಚಕ್ಷು-ರಿಂದ್ರಿಯ ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ಶುಕ್ತಿಯೇ ವಿಷಯ. ಹೀಗಾಗಿ ಅನ್ಯಕಾರೋ-ಲ್ಲೇಖಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ (ರಜತಕಾರೋಲ್ಲೇಖಿಜ್ಞಾನ) ಅನ್ಯಾಲಂಬನತ್ವವನ್ನು (ಶುಕ್ತ್ಯಾ-ಲಂಬನತ್ವವನ್ನು) ಹೇಳಬಹುದು ಎಂದರೆ ಈ ವಿಷಯದ ಲಕ್ಷಣವೂ ಸಹ ದುಷ್ಟ. ಏಕೆಂದರೆ, ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ ರೂಪಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ರೂಪಾದಿಗಳ ವಿಷಯವಾದಂತೆ ಆಕಾಶವೂ ವಿಷಯವೆಂದಾಗ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಣ, ಆಕಾಶವು ವಿಭು ಅಂದರೆ ಸಕಲಮೂರ್ತಪದಾರ್ಥ

ಸಂಯೋಗವುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯವೂ ಮೂರ್ತವಾದ್ದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯದ ಸಂಬಂಧ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ ರೂಪ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವೂ ಸಹ ಈ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕಾಗುವುದರಿಂದ, ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟಪದಾರ್ಥವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ, ಆಕಾಶವು ರೂಪಾದಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೆಂದಾದೀತು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಾಪ್ತಿರೂಪ ದೋಷವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಅವನೇ ಈ ದೇವದತ್ತ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾಕಾರವು. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಅತೀತದೇಶತತ್ಕಾಲಾದಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ ದೇವದತ್ತನು ನೋಡಿದಾಗ ದೇವ-ದತ್ತನಿಗೂ ಆ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊರತು, ಅತೀತತದ್ದೇಶ ತತ್ಕಾಲಗಳ ಸಂಬಂಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವಾಗದಿದ್ದರೂ ಅವನೇ ಎಂದು ತತ್ತಾವನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯವು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪಾದಕ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ತತ್ತಾಗೂ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ತತ್ತಾರೂಪಧರ್ಮವು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂದಾಗಬೇಕಾದೀತು.

तस्य वाक्यस्य वाक्यार्थेन संनिकर्षाभावात् तज्जनितज्ञानस्य वाक्यार्थोऽविषयः स्यात् । आकाशविषयतैवं चापद्यते ।

ತಾರ್ಕಿಕರು ವಾಕ್ಯ-ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಶಕ್ತಿರೂಪಸನ್ನಿಕರ್ಷವನ್ನು ಒಪ್ಪ-ದಿರುವುದರಿಂದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಾಪ್ತಿರೂಪದೋಷವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ವಾಕ್ಯಜನಿತ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ವಿಷಯ'ವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, ವಾಕ್ಯಜನ್ಯ-ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂದಾಗ, ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಾಪ್ತಿ-ರೂಪದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿಯೂ ಸಹ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಶಬ್ದವು ಆಕಾಶದ ಗುಣ. ಶಬ್ದರೂಪವಾಕ್ಯ ಹಾಗೂ ಆಕಾಶ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಮವಾಯರೂಪ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಇದೆ. ವಾಕ್ಯದಿಂದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ-ಜ್ಞಾನವು ಬರುವಾಗ ಈ ವಾಕ್ಯರೂಪಕರಣವು ಆಕಾಶ ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ್ದರಿಂದ,

ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನ ಜನಕವಾದ ವಾಕ್ಯಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟ ಆಕಾಶವು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಲಿ - ಎಂದು ಆಪತ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಿಷಯಲಕ್ಷಣವು ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತವಾಯಿತು.

लिङ्गज्ञानाच्चात्मसन्निकृष्टाज्जायमानं ज्ञानं लिङ्गिज्ञानम् आत्म-विषयमापद्येत् ।

ಇದರಂತೆಯೇ ಲಿಂಗಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿರೂಪ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಪರ್ವತವು ಅಗ್ನಿವುಳ್ಳದ್ದು, ಧೂಮದ್ದೆಸೆಯಿಂದ - ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿದಾಗ ಧೂಮರೂಪಲಿಂಗದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ವಹ್ನಿರೂಪವಾದ ಲಿಂಗಿಯಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನ ಗುಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಸಮವಾಯ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಲಿಂಗಜ್ಞಾನವೂ ಸಹ ಆತ್ಮಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವೆಂದಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಲಿಂಗಜ್ಞಾನಜನ್ಯವಾದ ಲಿಂಗಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಲಿಂಗಿಯು ವಿಷಯವಾದಂತೆ ಆತ್ಮನೂ ವಿಷಯವಾಗ-ಬೇಕಾದೀತು. ಆತ್ಮಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟಕರಣದಿಂದ ಲಿಂಗಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮನೂ ವಿಷಯವಾಗಬೇಕಾದೀತು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ.

तस्माद्यज्ज्ञानं यत्प्रतिभासं तदेव तस्यालम्बनमिति मन्तव्यम् । तत्र रजतज्ञाने शुक्तिरवभासते न वेति वक्तव्यम् । अवभासत इति ब्रुवाणः श्लाघनीयप्रज्ञो देवानां प्रियः । यदि संविदि बहुमानवान्नेति ब्रूयात्तदा कथं तच्छुक्तिकालम्बनं स्यात् । किं च रजतमवभासते शुक्तिकालम्बनं चेदतिप्रसङ्गः कथं परिहरणीयः ।

ಹೀಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ವಿಷಯಲಕ್ಷಣವೂ ಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ-ವಾದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ವಿಷಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು - ಎಂದು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ನೈಯಾಯಿಕರನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಲಕ್ಷಣವೇನೆಂದರೆ, ಯಾವ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದೋ ಅದೇ ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ಎಂಬುದಾಗಿ. ಈಗ ರಜತಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯು ತೋರುವುದೇ? ಇಲ್ಲವೇ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸೋಣ. ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದು

ಹೇಳುವವನ ಬುದ್ಧಿಯ ವಿಶಾಲತೆಯು ಹೊಗಳಬೇಕಾದುದೇ ಸರಿ. ಅವನು ಮೂರ್ಖನೆಂದರ್ಥ. ಇನ್ನು ಜ್ಞಾನಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಗೌರವವುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿಯು, ರಜತಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯು ತೋರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ, ಹಾಗಾದರೆ, ರಜತ-ಜ್ಞಾನವು ಶುಕ್ತಿಕಾಲಂಬನವು ಹೇಗಾದೀತು? ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯಾಲಂಬನತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ನೀವು ಹೇಳುವ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಲಕ್ಷಣವು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. ಇನ್ನು ರಜತಾವಭಾಸಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯು ತೋರ-ದಿದ್ದರೂ ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಶುಕ್ತ್ಯಾಲಂಬನತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ, ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತೋರುವುದು ರಜತ, ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವು ಶುಕ್ತಿ – ಎಂದರೆ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ಘಟಾವಭಾಸಿಯಾದ ಜ್ಞಾನ ಇದು ಘಟ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವು ಪಟವೆಂದಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. 'ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪಟವು ತೋರ-ದಿದ್ದರೂ ಪಟವು ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೆಂದಾದೀತು' ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹೀಗಾಗಿ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯ ಯಾವ ಲಕ್ಷಣವೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

न चान्यथाख्यातिजनने कारणं पश्यामः । न चक्षुरादिकमेव कारणम् । तस्य समीचीनज्ञानकारणतावधारणात् । तादृशस्यादृष्ट भेदाद्भिन्नकार्यजनकत्वमस्त्विति चेन्न । कार्यभेदे निश्चिते तथा कल्प्यत्वात् । न च वक्तव्यं दावदहनदग्धवेत्रबीजानां कदलीकाण्ड जननं प्रति सामर्थ्यमुपलब्धमिति । पाकेन द्रव्यान्तरोत्पत्तेः तेषां वेत्रबीजत्वापगमात् ।

ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ ಕಾರಣನಿರಾಸ

ಇದುವರೆಗೂ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯ ಕಾರಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ ಕಾರಣವು ಸಹ ಏನೂ ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ. ಚಕ್ಷುರಾದಿಗಳು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಚಕ್ಷುರಾದಿಗಳು ಕೇವಲ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕಾರಣ' ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರೋಣದರಿಂದ ಭ್ರಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣವು ಒಂದೇ ಆದಲ್ಲಿ ಆ ಕಾರಣದಿಂದುಂಟಾಗತಕ್ಕ ಕಾರ್ಯವು ಒಂದೇ

ಆಗಬೇಕು. ಒಂದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾರ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಭ್ರಮಾರೂಪವಾದ ಎರಡು ಕಾರ್ಯಗಳೂ ಒಂದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದರ್ಥ. 'ಆ ಭೇದಕ್ಕೆ ಅದೃಷ್ಟವು ಕಾರಣವೆನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಅದೃಷ್ಟವು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ್ದರಿಂದ, ಕಾರಣ ಒಂದೇ ಆದರೂ ಕಾರ್ಯ ಭಿನ್ನವಾಗಬಹುದು' ಎಂದರೆ, ಇದೂ ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯವು ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನಾಗಿ ಅದೃಷ್ಟಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಒಂದೇ ಕಾರಣದಿಂದುಂಟಾದ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಭ್ರಮಾರೂಪವಾದ ಭೇದವು ವಿಪ್ರತಿಪನ್ನವಾಗಿರೋಣದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಭೇದವೇ ಅನಿಶ್ಚಿತ. ಆದ್ದರಿಂದ ತತ್ಕಾರಣತಯಾ ಅದೃಷ್ಟಭೇದ ಕಲ್ಪನಾಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅನ್ಯಥಾ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದುದು ದೋಷಗಳು. ದೋಷ ಸಹಕೃತವಾದ ಕರಣದಿಂದ ಅನ್ಯಥಾ ಜ್ಞಾನವು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಬಿದರಿನ ಕಾಡ್ಗಿಚ್ಚಿನಲ್ಲಿ ಸುಟ್ಟುಹೋದಾಗ ಆ ಸುಟ್ಟ ಬೀಜದಿಂದ ಬಾಳೇಮರದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ದಾವದಹನರೂಪ ಸಹಕಾರಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ವೇತ್ರಬೀಜದಲ್ಲಿ ಕದಲೀಕಾಂಡ ಜನಕತ್ವ ರೂಪ ವಿಪರೀತ ಕಾರ್ಯವು ಕಂಡಿದೆಯಲ್ಲವೆ. ಅದರಂತೆ ಕರಣಗಳಿಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿ ದೋಷಗಳು ಇದ್ದಾಗ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಪರೀತ ಕಾರ್ಯಜನನ ಸಾಮಥ್ಯವನ್ನು ತಂದು ಕೊಡಲಿ - ಎಂದರೆ ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತವೇ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದಾವದಹನ ರೂಪ ತೇಜಃ ಸಂಯೋಗದಿಂದಾಗಿ ವೇತ್ರಬೀಜವು ಪರಮಾಣುವಿನವರೆಗೆ ನಾಶವಾಗಿ ಪುನಃ ದ್ವ್ಯಣುಕ ತ್ರ್ಯಣುಕಾದಿಕ್ರಮೇಣ ಕದಲೀಕಾಂಡ ಬೀಜರೂಪ ದ್ರವ್ಯಾಂತ-ರೋತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇತ್ರಬೀಜವು ಕದಲೀಕಾಂಡ ಜನಕವೇ ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಕದಲೀಕಾಂಡ ಬೀಜವೇ ಕದಲೀ ಕಾಂಡ ಜನಕವಾಗುತ್ತದೆ.

किं च क्वचिज्ज्ञानस्य प्रदर्शिताकारव्यभिचारे कथम् अन्यत्राश्वासः । ननु यथा घटादेः पार्थिवस्य वन्हिव्यभिचारेऽपि न धूमस्यापि तद्व्यभिचारः शङ्क्यते । वैषम्यात् । घटादेर्धूमस्य पार्थिवत्वाविशेषेऽपि

धूमत्वादिरेवावान्तरो विशेषोऽव्यभिचारनिश्चयोपायोऽस्ति । न हि तत्र बाधकं किञ्चित् । तेनोपपद्यते तत्राश्वासः । प्रकृते तु न ज्ञानत्वावान्तरविशेषमनाश्वासनिरसनक्षममीक्षामहे ।

ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸದ ಆಕ್ಷೇಪ

ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯ ವ್ಯಭಿಚಾರಿಯಾದರೆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡುವುದು ? ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಮತ್ತೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿಷಯೀ-ಕರಿಸುವುದೋ ಅದರಂತೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಆಕಾರವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಆ ಪ್ರತೀತಿಯು ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಆಕಾರವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದೋ ? ಇಲ್ಲವೋ ? ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಂಶಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಶಯದ ಪರಿಹಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಶಂಕಾ :

ವ್ಯಭಿಚಾರ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಸಾಧಾರಣಧರ್ಮ ಕಂಡಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಮಾಡಬಾರದು. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ವಿಶೇಷದರ್ಶನವಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಭಿ-ಚಾರ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮದರ್ಶನ ಮಾತ್ರ-ದಿಂದಲೇ ವ್ಯಭಿಚಾರಶಂಕಾ ಉದ್ಭವಿಸುದಾದಲ್ಲಿ, ಘಟಾದಿ ಪಾರ್ಥಿವ-ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ವಹ್ನಿಗೂ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಕಂಡಿರುವುದರಿಂದ (ಘಟವಿದ್ದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲೆಲ್ಲ ವಹ್ನಿ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ), ವಹ್ನಿಗೂ ಧೂಮಕ್ಕೂ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಎಂದು ಸಂಶಯ ಪಡಬೇಕಾದೀತು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಯಾರೂ 'ಘಟವು ವಹ್ನಿ ವ್ಯಭಿಚಾರಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಧೂಮವೂ ವಹ್ನಿ ವ್ಯಭಿಚಾರಿಯಾಗುವುದೆಂದು' ವ್ಯಭಿಚಾರ ಶಂಕಾ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ಪದಾರ್ಥವ್ಯಭಿಚಾರಿ (ವಸ್ತ್ವಾಕಾರಭಿನ್ನಾಕಾರದರ್ಶಕ) ಎಂದಾದ ಮಾತ್ರ-ದಿಂದ ಸಕಲ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರಶಂಕಾ ಬರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಸಮಾಧಾನ :

ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತದಾಷ್ಟಾಂತಿಕಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಏನೆಂದರೆ, ಘಟ ಮತ್ತು ಧೂಮ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಪಾರ್ಥಿವತ್ವರೂಪ ಧರ್ಮವು ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಹ, ವ್ಯಭಿಚಾರಾಭಾವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ವಿಶೇಷ ಧರ್ಮವಿದೆ. 'ಎಲ್ಲಿ ಪಾರ್ಥಿವತ್ವವಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಮತ್ತ್ವವಿದೆ' ಎಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ, 'ಎಲ್ಲಿ ಧೂಮವಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯಿದೆ' ಎಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಧೂಮದಲ್ಲಿ ಧೂಮತ್ವಜಾತಿರೂಪ ವಿಶೇಷಧರ್ಮ (ಪಾರ್ಥಿವತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾದುದು) ವಿರುವುದರಿಂದ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಸಹ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವಹ್ನಿಗೆ ಧೂಮವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರಶಂಕಾ ಬರದೇ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಪಾರ್ಥಿವತ್ವವು ವಹ್ನಿವ್ಯಭಿಚಾರಿಯಾದರೂ ಧೂಮವು ವಹ್ನಿ ವ್ಯಭಿಚಾರಿ-ಯಾಗದೇ ವಹ್ನಿಮತ್ತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಭಿಚಾರಿ' ಎಂದಾಗ ಧೂಮದಲ್ಲಿ ಧೂಮತ್ವರೂಪ ಶಂಕಾನಿವರ್ತಕ ಧರ್ಮವಿರುವಂತೆ, ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಶಂಕಾನಿವರ್ತಕವಾದ ಜ್ಞಾನತ್ವಾ-ವಾಂತರ ವಿಶೇಷಧರ್ಮವು ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿನ ವ್ಯಭಿಚಾರಶಂಕಾ ಪರಿಹಾರವಾಗದಿರುವುದರಿಂದ, ಪ್ರತೀತಿಯಿಂದ ಪದಾರ್ಥ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

न च बाधकभावाभावरूपाद्विशेषाद्व्यवस्थेति वाच्यम् । बाधकस्यापि ज्ञानत्वेन शङ्कास्पदत्वात्। बाधकाभावश्चानुपसञ्जातबाधभ्रमे समानः ।

ಶಂಕಾ :

ಜ್ಞಾನತ್ವಾವಾಂತರ ವಿಶೇಷಧರ್ಮವನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ವಿಶೇಷ ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿನ ವ್ಯಭಿಚಾರಶಂಕಾ ಪರಿಹಾರ-ವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶೇಷಧರ್ಮವು ಯಾವುದು ಎಂದರೆ ಬಾಧಕಭಾವ-ಬಾಧಕಾಭಾವ ಇವುಗಳಿಂದ ನಾವು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ

ಯಾವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವುಂಟು, ಎಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ವಿಶೇಷ ಧರ್ಮದಿಂದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿನ ವ್ಯಭಿಚಾರಶಂಕಾ ಪರಿಹಾರ-ವಾಗುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ,

ಸಮಾಧಾನ :

ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಾರದು. ಬಾಧಕವಾದುದೂ ಜ್ಞಾನವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಶಯವಿದ್ದೇ ಇರುವುದು. ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಕವಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲಿ ಶಂಕಾ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ತದತಿರಿಕ್ತಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, ಈ ಜ್ಞಾನವು ವಿಶೇಷ – ಎಂದು ಬಾಧಕಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಶೃಂಗ (ಕೋಡು) ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಬಾಧಕಾಭಾವ-ರೂಪಹೇತುವೂ ಸಹ ಪ್ರಮಾತ್ವಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಆಗುವುದಾದರೆ ಯಾವ ಭ್ರಮಾಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧವೇ ಬಂದಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನವೂ 'ಪ್ರಮಾ' ಎಂದಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾಧಕಾಭಾವರೂಪಹೇತುವು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಇದೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾ ಎಂದಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ-ವಾದ್ದರಿಂದ ಬಾಧಕಾಭಾವ ಹೇತುವೂ ಸಹ ಅಪ್ರಯೋಜಕ.

संवादभावाभावाभ्यां विशेष इति चेन्न । उक्तोत्तरत्वात् । संवादकमपि हि ज्ञानमेवेति तदपि कथं संशयास्पदं न स्यात् । तत्रापि संवादकान्तरान्वेषणेऽनवस्था कुतो न भवेत् । अङ्गीकृतश्च परेण धारावाहिकविभ्रमेऽन्योन्यसंवादः ।

ಶಂಕಾ :

ಬಾಧಕಭಾವಾಭಾವಗಳು ಅಪ್ರಯೋಜಕವೆಂದಾದರೂ 'ಸಂವಾದಕ ಭಾವ, ಸಂವಾದಕಾಭಾವ' ಈ ಧರ್ಮಗಳು ವಿಶೇಷಧರ್ಮಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ತದಭಾವಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಬಹುದು ಎಂದರೆ,

ಸಮಾಧಾನ :

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಹಿಂದೆಯೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಸಂವಾದಕವಾದುದೂ ಸಹ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದೂ ಸಹ ಶಂಕಾಕಲಂಕಿತವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂವಾದಕ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿನ ವ್ಯಭಿಚಾರಶಂಕಾ ಬೇರೊಂದು ಸಂವಾದಕಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅರಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಬರದೇ ಇರುತ್ತದೆ? ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ನೈಯಾಯಿಕ ಮತರೀತ್ಯಾ ಸಂವಾದಕತ್ವ ರೂಪಹೇತುವು ವ್ಯಭಿಚಾರಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ ವಾದಿಗಳು ಧಾರಾವಾಹಿಕ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಂವಾದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಭ್ರಮೆ ಬರುತ್ತದೆ. ತತ್ಸದೃಶವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಭ್ರಮೆ, ತತ್ಸದೃಶವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಭ್ರಮೆ - ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ವಿಷಯವನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಭ್ರಮೆಗಳು ಒಂದಾದ ನಂತರ ಮತ್ತೊಂದು ಬರುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಇಂತಹ ಭ್ರಮಪರಂಪರಾವನ್ನು 'ಧಾರಾವಾಹಿಕ ಭ್ರಮ'ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಧಾರಾವಾಹಿಕ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ 'ಭ್ರಮೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂವಾದಿ' ಎಂದು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ-ವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ಸಂವಾದಿಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಭಿಚಾರಿಯಲ್ಲ-ವೆಂದಾದಲ್ಲಿ, ಈ ಭ್ರಮಗಳೂ ವ್ಯಭಿಚಾರಿಯಲ್ಲವೆಂದಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂವಾದವಿದ್ದಮಾತ್ರದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಪದಾರ್ಥಾವ್ಯಭಿಚಾರಿ ಎಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂವಾದಕತ್ವ ಹೇತುವು ಪ್ರಮಾವ್ಯಭಿಚಾರಿ ಎಂದಾಗುವುದು.

एतेन ज्ञानजन्यव्यवहारविसंवादाविशंवादलक्षणोऽपि विशेषः परास्तो वेदितव्यः । तद्विशेषग्राहिण्यपि विश्वासकारणाभावात् ।

ಶಂಕಾ :

ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ರೂಪವಾದ ವ್ಯವಹಾರವು ಉಂಟಾಗುವುದು. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸಂವಾದಿಯಾಗಿದ್ದರೆ, ಎಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದೋ ಅದೇ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರೆ, ಅಂತಹ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ವ್ಯಭಿಚಾರಿಯಲ್ಲ. ಅದು ಪದಾರ್ಥನಿಶ್ಚಾಯಕವಾಗುವುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ

ಜ್ಞಾನದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನ ವಿಸಂವಾದಿಯಾದರೆ, ಎಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯೀಕರಿಸಿದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯ ಆಕಾರವನ್ನು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ತಿಳಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅಂತಹ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದ ಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಭಿಚಾರಿ. ಅದು ಪದಾರ್ಥ ನಿಶ್ಚಾಯಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿ-ಸಂವಾದ ಅಸಂವಾದ ರೂಪವಾದ ವಿಶೇಷ ಧರ್ಮದಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ತದಭಾವಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ, ಎಂದರೆ,

ಸಮಾಧಾನ :

ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಸಹ ಸಂವಾದಕ ಭಾವಾಭಾವ ಪಕ್ಷನಿರಾಕರಣೆಯಿಂದಲೇ ನಿರಾಕೃತವಾಗುವುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸಂವಾದ ಅಸಂವಾದರೂಪ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಸಹ ವ್ಯಭಿಚಾರಿ ಎಂಬ ಸಂಶಯ ಬಂದಾಗ, ವ್ಯಭಿಚಾರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ವಿಶ್ವಾಸಿಸಲು ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಸಹ ಇಲ್ಲವಾದ್ದ-ರಿಂದ ಈ ವಿಶೇಷ ಧರ್ಮವು ನಿಶ್ಚಾಯಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

अपि च प्रतीयमानोऽयं रजताकारः कुतस्त्य इति वक्तव्यम् । न तावत्पुरोवर्तिनिष्ठ इतीष्टमन्यथाख्यातिवादिनाम् । बाधकविरोधश्च तथा सति स्यात् । नापि देशान्तरवर्तीति वक्ष्यामः । ततश्च ज्ञानस्थ इत्येव वापतितम् । तथा च जितं साकारविज्ञानवादिभिर्बौद्धैः ।

ಶಂಕಾ :

ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವತಃ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನಂಗೀಕರಿಸುವವರಿಗೆ ಈ ದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದುದು ಸಾಕ್ಷಿ. ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಶಂಕಾಬಂದಾಗ ತತ್ಪರಿಹಾರಕವಾದ ಸಾಕ್ಷಿತ್ವರೂಪಧರ್ಮವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಭಿಚಾರಿಯಾದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಕಲ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಶಂಕಾಬಂದು, ಪದಾರ್ಥ ಸತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು – ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದರೆ.

ಪರಿಹಾರ :

ಇದು ರಜತ ಎಂಬಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತದ ಆಕಾರವು ಎಲ್ಲಿಯದು ? ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ರಜತಾಕಾರವು ಬಾಹ್ಯವಾದುದೋ ? ಆಂತರ-ವಾದುದೋ? ಬಾಹ್ಯವೆಂದಾದರೂ ಪುರೋವರ್ತಿಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ, ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತಾಕಾರವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು ರಜತವು ಪುರೋವರ್ತಿನಿಷ್ಠವೆಂದರೆ, ತದ್ವಿಷಯಕ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಮವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ರಜತವು ಅನ್ಯತ್ರ ಸತ್ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಪುರೋವರ್ತಿ ನಿಷ್ಠವೆಂದಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ, ಇದು ರಜತವಲ್ಲ ಎಂಬ ಬಾಧವು ಮುಂದೆ ಬರುವುದರಿಂದ, ಈ ಬಾಧವಿರೋಧವೂ ಸಹ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ 'ಬಾಹ್ಯ ಹಾಗಾದರೂ ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ರಜತಾಕಾರವಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ, ಎಂದರೆ, ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಮುಂದೆ ಉಪಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ರಜಾತಾಕಾರವು ಬಾಹ್ಯವಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ ಆಂತರವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ತಥಾ ಚ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿನ ಆಕಾರವೇ ಇಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದಾಯಿತು. ತಥಾ ಚ ಜ್ಞಾನ ಸಾಕಾರವಾದಿ (ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿ)ಗಳಾದ ಬೌದ್ಧರ ಮತವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿದಂತಾದ್ದ-ರಿಂದ ಅವರೇ ವಿಜಯಿಗಳಾದರು.

ननु तर्हि इदं रजतमित्यादिप्रत्ययस्य का गतिः । उच्यते । इदं रजतमिति द्वे ज्ञाने स्मृत्यनुभवरूपे । तत्रेदमिति पुरोवर्तिद्रव्य-मात्रग्रहणम् । दोषवशात्तद्गतस्य शुक्तित्वसामान्यस्याग्रहणात् । तन्मात्रं च गृहीतं सदृशतया संस्कारोद्बोधक्रमेण रजतस्मृतिं जनयति । सा च गृहीतग्रहणस्वभावा दोषवशात् गृहीततत्तांशप्रमोषेण गृहीतिसरूपा-वतिष्ठ ते । तथा रजतस्मृतेः पुरोवर्तिग्रहणस्य च मिथः स्वरूपतो विषयतश्च भेदाग्रहणात् सन्निहितरजतज्ञानसारूप्येणेदं रजतमिति भिन्न ग्रहणस्मरणे अभेदव्यवहारं समानाधिकरणव्यपदेशं च प्रवर्तयतः । कुत एतदिति चेत् । अन्यथानुपपत्तेरुक्तत्वात् ।

ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಹೀಗೆ, ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಬೇರೆ ಪಕ್ಷಗಳಿಗೆ ಹೇಳುವ ದೋಷವನ್ನು ವಿವರಿಸಿ, ಈಗ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯು ಹೀಗಿದೆ : ಇದು ರಜತ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಮವಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ ಈ ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರವೇನು ? ಎಂದರೆ, ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದು, ರಜತ ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದ ಜ್ಞಾನಗಳು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವರೂಪವಾದದ್ದಾದರೆ, ರಜತ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಮರಣರೂಪ-ವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿ ಅನುಭವರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು 'ಇದು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಎದುರಲ್ಲಿರುವ ದ್ರವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು 'ಇದು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪುರೋವರ್ತಿಯಾದ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ಶುಕ್ತಿತ್ವರೂಪ ಜಾತಿ ವಿಶೇಷವನ್ನು ದೋಷವಶಾತ್ ಗ್ರಹಣ ಮಾಡಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಕೇವಲವಾಗಿ 'ಇದು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಶುಕ್ತಿ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಜ್ಞಾನವು ಶುಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ರಜತಗಳಲ್ಲಿ ಚಾಕಚಕ್ಯತ್ವ (ಹೊಳೆಯುವಿಕೆ) ಎಂಬ ಸಾದೃಶ್ಯವಿದ್ದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಎಚ್ಚೆತ್ತುಗೊಳಿಸಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ರಜತದ ಸ್ಮರಣೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುತಃ ಸ್ಮರಣವು ಹಿಂದೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಂತಹ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದು. ಆದರೂ ದೋಷವಶಾತ್ ಹಿಂದೆ ಗ್ರಹಣ ಮಾಡಿದ (ಅನುಭೂತವಾದ) ಪೂರ್ವದೇಶಕಾಲ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈಗ ತೋರಿಸದೇ, ಅನುಭವವು ಯಾವ ರೀತಿ ಪೂರ್ವದೇಶ ಕಾಲ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆ, ಕೇವಲ ರಜತವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರಜತಸ್ಮರಣೆ ಹಾಗೂ 'ಇದು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಬಂದ ಪುರೋವರ್ತಿ ದ್ರವ್ಯಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಸ್ವರೂಪಭೇದ ಹಾಗೂ ವಿಷಯಭೇದ ಗ್ರಹಣವಾಗದೇ, ರಜತಾರ್ಥಿಯು ಪುರೋವರ್ತಿ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬುದಾಗಿ ರಜತ ಹಾಗೂ ಪುರೋವರ್ತಿವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಭೇದದ ವ್ಯವಹಾರ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯ ವ್ಯಪದೇಶ, ಎಂದರೆ, ಏಕವಿಭಕ್ತ್ಯಂತ ಪದ ಪ್ರಯೋಗ (ಒಂದೇ

ವಿಭಕ್ತಿಯಿರುವ ಶಬ್ದ ಪ್ರಯೋಗ) ಇವುಗಳನ್ನು ಚಕ್ಷುಃ ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ಅಂಗಡಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ಯರಜತವು ಯಾವ ರೀತಿ ಭೇದಾವಿಷಯತ್ವೇನ ತೋರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಈ ರಜತವೂ ತೋರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ (ಸತ್ಯರಜತವು ಭೇದವಿಷಯವಾಗಿಲ್ಲವಾದಂತೆ ಶುಕ್ತಿ-ರಜತ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದ ತೋರದಿರುವುದರಿಂದ), ಸತ್ಯರಜತದ ಸಾದೃಶ್ಯವಿದ್ದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಭಿನ್ನವಾದ ಅನುಭವಸ್ಮೃತಿಗಳೇ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಇದು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ ? ಎಂದರೆ ವಿಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿರುವುದರಿಂದ. ಎಂದರೆ, ಹೀಗೆ ಕಲ್ಪನಾ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಬರುವ ಬಾಧಕಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ಪರಿಣಾಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ (ಶುಕ್ತಿಯು ರಜತಾಕಾರೇಣ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ) ಭ್ರಾಂತಿಬಾಧಗಳು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗ ಹೇಳಿದಂತೆ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವ ಹಾಗೂ ಸ್ಮೃತಿಜನ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು.

किं चेदमिति तावत्पुरोवर्तिनयनसम्प्रयोगजं ज्ञानमनुभव इत्यविवादम् । रजतज्ञानं च न तावदिन्द्रियजम् । इन्द्रियस्य सन्निकृष्टार्थ एव ज्ञानजननसामर्थ्यात् अन्यथा सर्वसार्वज्ञप्रसङ्गात् । न च विप्रकृष्टेन रजतेन सन्निकर्षोऽस्ति । न च शुक्तिशकल-सन्निकर्षादिवेन्द्रियं रजतज्ञानमुत्पादयतीति सांप्रतम् । अतिप्रसङ्गात् । न च दोषसदसद्भावाभ्यां व्यवस्था । दोषाणां विपरीतकार्यकारितया निरस्तत्वात् ।

ಪರಿಶೇಷ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಸಹ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಗ್ರಹಣ ಸ್ಮರಣಾತ್ಮಕವಾದುದೆಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಇದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಎದುರಿ-ನಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯ ಸನ್ನಿಕರ್ಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವುದು. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವರೂಪವಾದದ್ದೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ರಜತಜ್ಞಾನವಾದರೋ ಇಂದ್ರಿಯ ಜನ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯವು ಜ್ಞಾನ ಜನಕವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಪದಾರ್ಥಸನ್ನಿಕರ್ಷವಿರಬೇಕು. ಪದಾರ್ಥ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರವಷ್ಟೇ ಇಂದ್ರಿಯವು ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ

ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. 'ಪದಾರ್ಥಸನ್ನಿಕರ್ಷವಿಲ್ಲದೆಯೇ ತದ್ವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದಾದರೆ ಸರ್ವರಿಗೂ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವು (ಪದಾರ್ಥ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದರೂ) ಬರ-ಬೇಕಾದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಾರದು. ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ರಜತ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವಿದೆಯೇ ? ಎಂದರೆ, ಇಲ್ಲ. ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ರಜತದಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ ? ಎಂದರೆ, ಸನ್ನಿಕರ್ಷದ ಕಾರ್ಯಪದಾರ್ಥಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ. ರಜತ ಸನ್ನಿಕರ್ಷ-ವಿದ್ದಲ್ಲಿ ರಜತ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸಹ ರಜತಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವ ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಇಂದ್ರಿಯವು ರಜತ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವುಳ್ಳದ್ದು - ಎಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ರಜತಸನ್ನಿಕರ್ಷ-ವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸಹ ಶುಕ್ತಿಶಕಲ(ಕಪ್ಪೆಚಿಪ್ಪು)ದ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವಿರುವುದರಿಂದ, ಈ ಸನ್ನಿಕರ್ಷದಿಂದಲೇ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಲಿ - ಎಂದರೆ, ಇದು ಸಹ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅತಿಪ್ರಸಂಗರೂಪ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸನ್ನಿಕರ್ಷದಿಂದ ಬೇರೆಯದರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಬರುವುದೆಂದಾದಲ್ಲಿ, ಘಟಚಕ್ಷು-ರಿಂದ್ರಿಯಗಳ ಸನ್ನಿಕರ್ಷದಿಂದ ಪಟ ಪತ್ಯಕ್ಷವು ಆಗಬೇಕಾದೀತು. ಅತಿಪ್ರಸಂಗವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದೋಷಸದ್ಭಾವ, ದೋಷಾಭಾವ ಇವುಗಳಿಂದ ಅತಿ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಪರಿಹಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ದೋಷವು ಇದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ ಸನ್ನಿಕರ್ಷದಿಂದ ಅನ್ಯ ಪದಾರ್ಥದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಬರಬಹುದು - ಎಂದರೆ, ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ದೋಷಗಳು ವಿಪರೀತಕಾರ್ಯವನ್ನುಂಟು-ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದರಿಂದ ದೋಷ-ಭಾವತದಭಾವಗಳಿಂದ ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಬರುವುದಿಲ್ಲ.

भस्मकदोषदूषितस्य जठर, जातवेदसो बहुतराहारपरिणाम हेतुतोपलभ्यत इति चेन्न । विप्रतिपत्तेः। दोषस्यैवाहारविकारहेतुत्वोपपत्तेः। न च दहनकार्यं कथं दोषः करोतीति वाच्यम् । कार्येऽपि वैजात्योपलम्भात् । जठराग्निपरिणता हि रसाः शरीरोपचयहेतवो न भस्मकपरिणतास्तथा । तस्मान्नेदमिन्द्रियजम् ।

ಶಂಕಾ :

ದೋಷವು ವಿಪರೀತಕಾರ್ಯಕಾರಿ ಎಂಬುದು ಕಂಡಿದೆ. ಭಸ್ಮಕ ಎಂಬ ದೋಷವಿದ್ದಾಗ ಜಾಠರಾಗ್ನಿಯು ಬಹ್ವಾಹಾರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟು-ಮಾಡುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ,

ಪರಿಹಾರ

ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಬಹ್ವಾಹಾರ ಪರಿಣಾಮ ರೂಪ ಆಹಾರ ವಿಕಾರಕ್ಕೆ ದೋಷವು ಕಾರಣವೇ ಹೊರತು ದೋಷದೂಷಿತವಾದ ಜಾಠರಾಗ್ನಿಯು ಕಾರಣವಲ್ಲ - ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆಹಾರ ವಿಕಾರವು ಜಾಠರಾಗ್ನಿಯ ಕಾರ್ಯ. ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ದೋಷವು ಹೇಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ? ಎಂದರೆ ದೋಷದಿಂದಾಗುವ ಕಾರ್ಯವೇ ಬೇರೆ, ಜಾಠರಾಗ್ನಿಯಿಂದಾಗುವ ಕಾರ್ಯವೇ ಬೇರೆಯಾದ್ದ-ರಿಂದ ದೋಷವು ದಹನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಜಾಠರಾಗ್ನಿಯಿಂದ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದಿದ ಆಹಾರವು ಶರೀರದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಸ್ಮಕ ದೋಷದಿಂದ ವಿಕಾರ (ಪರಿಣಾಮ) ಹೊಂದಿದ ಆಹಾರವು ಶರೀರ ವೃದ್ಧಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಕಂಡಿರುವುದರಿಂದ ದೋಷವು ವಿಪರೀತ-ಕಾರ್ಯಕಾರಿ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ 'ದೋಷಸದಸದ್ಭಾವಗಳಿಂದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ರಜತಜ್ಞಾನವು ರಜತೇಂದ್ರಿಯ ಸನ್ನಿಕರ್ಷದಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ರಜತ ಜ್ಞಾನವು ಇಂದ್ರಿಯ ಜನ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು.

न च लिङ्गाद्यनुसन्धानरहितेनापि जायमानमनुमानादिभवमिति शक्यते वक्तुम् । अनन्यथासिद्धनियतपूर्वक्षणभाविकारणाभावेऽप्यु-त्पद्यमानमिदं स्मरणमेव ।

'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲವೆಂದಾದರೂ ಅನುಮಾನಜನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ' ಎಂದರೆ ಇದು ಅನುಮಾನಜನ್ಯವೂ ಸಹ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹೇತುಜ್ಞಾನಾದಿಗಳಿಲ್ಲ-ದವರಿಗೂ ಸಹ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಆಕಾಂಕ್ಷಾರಹಿತ-ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಸಹ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಬರುವುದರಿಂದ ಶಾಬ್ದವೂ ಅಲ್ಲ. ರಜತಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವ ಪೂರ್ವಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಹೇತು ಪರಾಮರ್ಶಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗಲೀ, ಆಕಾಂಕ್ಷಾದಿಗಳಾಗಲೀ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸಹ, ಈ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, ಈ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಮರಣಾತ್ಮಕ-ವಾದುದೇ ಎಂದು ಪರಿಶೇಷ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

तथा च प्रयोगः । इदं स्मरणमनाकलितरजतस्यानुत्पद्यमानत्वात् । सम्प्रतिपन्नस्मरणवत् । न चेदमस्मरणं तत्तांशविकलत्वात्सम्प्रतिपन्नवदिति युक्तम् । पदात्तदर्थस्मृतौ हरिहरादिस्मृतौ च व्यभिचारात् ।

ರಜತಜ್ಞಾನವು ಸ್ಮರಣರೂಪವಾದದ್ದೆಂದು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗ-ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವು ಹೀಗಿದೆ. ರಜತಜ್ಞಾನವು ಸ್ಮೃತಿರೂಪವಾಗಿದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಯಾರಿಗೆ ರಜತದ ಅನುಭವವಿಲ್ಲವೋ ಅಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಸತ್ಯರಜತಸ್ಮರಣೆ. ಈ ಸ್ಮರಣವು ಹಿಂದೆ ರಜತಾನುಭವವಿಲ್ಲದವನಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ರಜತಜ್ಞಾನವೂ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದೂ ಸಹ ಸ್ಮರಣರೂಪ - ಎಂಬುದಾಗಿ ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಾನುಮಾನವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ರಜತಜ್ಞಾನವು ಸ್ಮರಣವಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ಮರಣದಲ್ಲಿ ತತ್ತಾಂಶ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ವ ದೇಶಕಾಲ ಸಂಬಂಧವು ತೋರಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಆ ಘಟ ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಾನುಭೂತವಾದ ದೇಶಕಾಲಗಳ ಸಂಬಂಧವು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ರಜತ ಜ್ಞಾನವು ತೋರಬೇಕಾದರೆ ಪೂರ್ವದೇಶಕಾಲ ಸಂಬಂಧಾದಿಗಳು ತೋರುತ್ತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, 'ಈ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಮರಣವಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಈ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ (ಅಸ್ಮರಣತ್ವಸಾಧಕಾನುಮಾನ) ವ್ಯಭಿಚಾರ ರೂಪ-ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ವ್ಯುತ್ಪನ್ನನಾದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಪದ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ತದ್ವಾಚ್ಯವಾದ ಪದಾರ್ಥದ ಸ್ಮರಣೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲಿ 'ತತ್ತಾ'

ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಸ್ಮರಣ ಎಂಬುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವಾದ ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲಿ ತತ್ತಾಂಶವು ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ಅಸ್ಮರಣತ್ವಸಾಧಕಾನು-ಮಾನವು ವ್ಯಭಿಚಾರಿ. ಹಾಗೆಯೇ ಹರಿಹರಾದಿದೇವತಾಸ್ಮರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ, 'ಆ ಹರಿ, ಆ ಹರ' ಎಂದು ಸ್ಮರಣೆ ಬರದೇ 'ಹರಿಃ ಹರಃ' ಎಂದೇ ಬರುವುದರಿಂದ, ತತ್ತಾ ಎಂಬುದು ಈ ಸ್ಮರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅಸ್ಮರಣಸಾಧಕಾನುಮಾನವು ವ್ಯಭಿಚಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

किं चानुभूतं तावन्न समस्तं स्मर्यते । तत्तांशश्चातीतदेश-कालसम्बन्धः स्मर्यमाणधर्मः । तथा च स्मरणं भवतु, भवतु दोषवशात् प्रमुषिततत्तांशम् । न च विपक्षे बाधकं किञ्चिदित्यप्रयोजको हेतुः ।

ಹಾಗೆಯೇ, ಈ ಅನುಮಾನವು ಅಪ್ರಯೋಜಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯವೂ ತೋರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ತತ್ತಾ ಎಂದರೆ ಅತೀತದೇಶಕಾಲ ಸಂಬಂಧ. ಈ ತತ್ತಾ ಎಂಬ ಧರ್ಮವೂ ಸಹ ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಬೇಕಾದ ಒಂದು ಧರ್ಮ. ಪ್ರಕೃತ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಸ್ಮರಣಾತ್ಮಕವಾಗಲಿ, ತತ್ತಾ ತೋರದೇ ಹೋಗಲಿ, ಎಂದರೆ, ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ತೋರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ದೋಷ-ವಶಾತ್ ತತ್ತಾ ಎಂಬ ಧರ್ಮವು ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತೋರಿಲ್ಲ.ಹೀಗೆ ತತ್ತಾಂಶ-ರಾಹಿತ್ಯರೂಪ ಹೇತುವಿದ್ದರೂ ಸ್ಮರಣವಾಗಲಿ (ಅಸ್ಮರಣವಾಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ) ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದರೆ, ಈ ವಿಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಸಹ ಇಲ್ಲವಾದ್ದ-ರಿಂದ, ಈ ಹೇತುವು ರಜತ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಸ್ಮರಣತ್ವ ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

न च नेयं स्मृतिः इन्द्रियजन्यत्वात् । सम्प्रतिपन्नवत् । विमतम् इन्द्रियजन्यम् इन्द्रियव्यपारान्वयव्यतिरेकानुविधायित्वादिति वा-च्यम् । स्मृतिबीजसंस्कारोद्बोधहेतुपुरोवर्तिसाधारणाकारग्रहण एवेन्द्रि-यव्यापारान्वयव्यतिरेकयोरूपक्षीणत्वात् ।

'ರಜತಜ್ಞಾನವು ಸ್ಮರಣವಲ್ಲ' ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಬೇರೊಂದು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಾನುಮಾನವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ, ರಜತಜ್ಞಾನವು

ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ (ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯ) ಹುಟ್ಟುವ ಕಾರಣ ಇದು ಸ್ಮರಣವಲ್ಲ, ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ 'ಇದು ಘಟ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಂತೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷವಾದ ರಜತಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯ ಜನ್ಯತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದರೆ, ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಇಂದ್ರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರವಿದ್ದರೆ, ಎಂದರೆ, ಚಕ್ಷು ಶುಕ್ತಿಗಳ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವಾದರೆ ಮಾತ್ರ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆ.ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.ಹೀಗೆ ಅನ್ವಯ ಹಾಗೂ ವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಸ್ಮರಣಾತ್ಮಕವಲ್ಲ - ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಾನುವಿಧಾಯಿತ್ವವೆಂಬ ಹೇತುವೇ ಅಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಸ್ಮರಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು ಸಂಸ್ಕಾರೋದ್ಬೋಧ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದುದು ಎದುರಿನಲ್ಲಿನ ವಸ್ತು-ವಿನಲ್ಲಿರುವ ಇದಂತ್ವರೂಪ, ಸಾಧಾರಣಾಕಾರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನ. ಈ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇಂದ್ರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರದ ಶಕ್ತಿಯು ಕ್ಷೀಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ರಜತಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಇಂದ್ರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ಮರಣಾತ್ಮಕವೇ ಆಗುವುದು.

नन्वेवं सत्यनास्वादिततिक्तस्य शिशोः तिक्तस्मरणानुपपत्तेः कथं तिक्तो गुड इति प्रत्यय इति चेत् । तज्जन्मांतरानुभूतत्वात् । न हि सर्वेषां शिशूनां तथा प्रसङ्गः । अदृष्टानियमात् ।

'ಸಂಸ್ಕಾರೋದ್ಬೋಧದಿಂದ ಸ್ಮೃತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಿದರೆ ಆಗತಾನೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಶಿಶುವಿಗೆ ಬೆಲ್ಲವು ಕಹಿ ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ? ಏಕೆಂದರೆ, ಈಗಷ್ಟೇ ಜನನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಕಹಿಯನ್ನು ತಿಂದಿರುವ ಸಂಸ್ಕಾರವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಬೆಲ್ಲವನ್ನು ತಿಂದಾಗ 'ಥೂ' ಎಂದು ಉಗಿಯುವುದರಿಂದ ನಮಗೆ 'ಶಿಶುವಿಗೆ ಬೆಲ್ಲದಲ್ಲಿ ತಿಕ್ತರಸದ ಅನುಭವ-ವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ತಥಾ ಚ ಶಿಶುವಿಗೆ ಬೆಲ್ಲದಲ್ಲಿ ತಿಕ್ತರಸದ ಪ್ರತೀತಿಯು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ? 'ತಿಕ್ತರಸದ ಸ್ಮರಣೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ' ಎಂದರೆ 'ಶಿಶುವಿಗೆ ಜನ್ಮಾಂತರದಲ್ಲಿ ತಿಕ್ತರಸದ ಅನುಭವವಿರುವುದರಿಂದ ಈಗ

ತಿಕ್ತಸ್ಮರಣೆಯು ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಸಕಲಶಿಶುಗಳಿಗೂ ಹಾಗೆಯೇ ಬರಬೇಕಾದೀತು - ಎಂದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ. ಸಹಕಾರಿಯಾದ ಅದೃಷ್ಟವಿಲ್ಲದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಕೆಲವೇ ಶಿಶುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸ್ಮರಣೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ 'ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದಲೇ ಸ್ಮೃತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (ಈ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಿಮಳಾಚಾರ್ಯರು, ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಚಂದ್ರಿಕಾಕಾರರು, ಯಾದವಾರ್ಯರು ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಕಾರರು, 'ಎಲ್ಲಾ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸ್ಮರಣೆಯು ಬರಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ, ಅದೃಷ್ಟನಿಯಮದಿಂದ' ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ವಾಗ್ವಜ್ರಕಾರರು ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲಾ ಶಿಶುಗಳಿಗೆ ಸ್ಮರಣೆಯು ಬರಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ, ಅದೃಷ್ಟನಿಯಮದಿಂದ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಪೂರ್ವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ).

क्वचित् ग्रहणे एवमिथोऽगृहीतभेदे । यथा पीतः शङ्खः इति । अत्र विनिर्यन्नयनरश्मिवर्तिनः पीतद्रव्यस्य पीतत्वं दोषवशात् द्रव्यरहितं गृह्यते । शङ्खोऽपि गुणहीनः स्वरूपमात्रेण गृह्यते । तदनयोर्गुणगुणिनोरितरेतरसापेक्षिणोरसंसर्गाग्रहात्सारूप्यात् पीतचिरबिल्वादिफलप्रत्ययाविशेषेणाभेदव्यवहारः समानाधिकरणव्यपदेशश्च भवतः ।

ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದೃಷ್ಟ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಜನ್ಮಾಂತರಾನುಭವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಬೇರೊಂದು ಪಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡದಿರುವ ಅನುಭವ ಹಾಗೂ ಸ್ಮೃತಿಗಳೇ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾದವು' ಎಂಬ ನಿಯಮವೇನಿಲ್ಲ. ಕೆಲವೆಡೆ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದ ಗ್ರಹವಿಲ್ಲದ ಎರಡು ಅನುಭವಗಳೇ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕವಾಗುವುವು. ಇದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವೆಂದರೆ ಶಂಖವು ಹಳದಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರ. ಈ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಹೊರಬರುವ ಕಿರಣಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪಿತ್ತದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಪೀತರೂಪವು ದೋಷವಶಾತ್ ಪಿತ್ತದ್ರವ್ಯದ ಗ್ರಹಣೆಯಾಗದೆ ಗ್ರಹಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಶಂಖವೂ ಸಹ ದೋಷವಶಾತ್ ತನ್ನಲ್ಲಿನ ಶ್ವೇತಗುಣರಹಿತವಾಗಿ ಕೇವಲ ಪೀತ ಶಂಖರೂಪದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಪೀತ ರೂಪವೆಂಬುದು ಗುಣ. ಶಂಖವೆಂಬ ದ್ರವ್ಯವು

ಗುಣಿ. ಇವುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಾಪೇಕ್ಷಿಗಳು. ಅಂದರೆ ರೂಪವಿಲ್ಲದೇ ದ್ರವ್ಯವು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ದ್ರವ್ಯರಹಿತವಾಗಿ ರೂಪವೂ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಶಂಖದ ಜ್ಞಾನವು ಬರಬೇಕಾದರೆ ರೂಪರಹಿತವಾಗಿ ಶಂಖವು ತೋರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅದರಲ್ಲಿನ ಶ್ವೇತ ರೂಪವು ದೋಷವಶಾತ್ ತೋರದಿರುವುದರಿಂದ, ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಹೊರಡುವ ರಶ್ಮಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪಿತ್ತದಲ್ಲಿ ಇರತಕ್ಕ ಹಳದಿ ಬಣ್ಣಕ್ಕೂ ಶಂಖಕ್ಕೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ತೋರದಿರುವುದರಿಂದ, ಇಂತಹ ಅಸಂಸರ್ಗಾಗ್ರಹರೂಪ ಸಾದೃಶ್ಯ (ಸಾರೂಪ್ಯ) ವಿದ್ದ ಪ್ರಯುಕ್ತ, ಶಂಖ ಹಾಗೂ ಪೀತಗಳಿಗೆ ಅಭೇದ ವ್ಯವಹಾರವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯ ವ್ಯಪದೇಶವು, ಎಂದರೆ, ಸಮಾನವಿಭಕ್ತಿಕ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗವೂ ಸಹ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ 'ಚಿರಬಿಲ್ವವು ಹಳದಿ' ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿ. ಇಲ್ಲಿ ಚಿರಬಿಲ್ವಫಲವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಇದು ಹಳದಿ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬರುವುದು. ಈ ಪ್ರತೀತಿಯು ಒಂದೇ. ಇಲ್ಲಿ 'ಗುಣಿಯಾದ ಚಿರಬಿಲ್ವ ಫಲಕ್ಕೂ ಗುಣವಾದ ಪೀತವರ್ಣಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅಸಂಸರ್ಗಾಗ್ರಹ ನಿಮಿತ್ತಕವಾಗಿ ಪೀತರೂಪ ಹಾಗೂ ಫಲಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವ್ಯವಹಾರ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯ ವ್ಯಪದೇಶಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಇದರಂತೆಯೇ 'ಶಂಖವು ಹಳದಿ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಶಂಖ, ಹಳದಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು ಪ್ರತೀತಿಗಳು ಇದ್ದರೂ ಸಹ ಅಸಂಬಂಧಾಗ್ರಹಣನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಅಭೇದವ್ಯವಹಾರ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯ ವ್ಯಪದೇಶಗಳು ಕೂಡುತ್ತವೆ.

क्वचित् पुनः स्मरण एवागृहीतविवेके । यथा स घटः तत्रासीदिति ।

ಇದರಂತೆಯೇ ಕೆಲವೆಡೆ ಕೇವಲ ಎರಡು ಸ್ಮರಣಗಳೇ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದ ಗ್ರಹಣವಾಗದಿರುವಾಗ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಹಿಂದೆ ಹುತ್ತವನ್ನು ನೋಡಿ ಘಟವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿದ್ದೆವೆಂದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆನಂತರ, 'ಆ ಘಟವು ಅಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿತು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆ.' ಇಲ್ಲ, ಆ ಘಟ - ಎಂಬುದು ಒಂದು ಸ್ಮರಣೆ. ಅಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿತು - ಎಂಬುದಾಗಿ ಘಟಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಬೇರಾವುದೋ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಅಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿತು ಎಂಬ

ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಮರಣೆ. ಎರಡೂ ಸ್ಮರಣಗಳೇ. ಘಟ ಹಾಗೂ ಘಟಾತಿ-ರಿಕ್ತವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದ ಜ್ಞಾನವು ಬರದಿರುವುದರಿಂದ ಅತೀತವಾದ ದೇಶಕಾಲಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾ ಘಟ - ತದತಿರಿಕ್ತ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಐಕ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿ, ಆ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಭೇದವ್ಯವಹಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ.

अनयैव दिशाऽलातचक्रादिव्यवहाराः सर्वेऽपि निर्वाह्याः ।

ಇದೇ ಪ್ರಕಾರ, ಎಂದರೆ ಗ್ರಹಣ ಸ್ಮರಣಗಳಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಎರಡು ಗ್ರಹಣಗಳಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಎರಡು ಸ್ಮರಣಗಳಾಗಲೀ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆಂದು ನಿರ್ವಾಹಮಾಡಬೇಕು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ 'ಅಲಾತಚಕ್ರ ವ್ಯವಹಾರ'ದಲ್ಲಿ ಕೊಳ್ಳಿಯನ್ನು ನೋಡಿ, ಶೀಘ್ರತ್ವದೋಷ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಕಾಲಭೇದದ ಜ್ಞಾನವಾಗದೇ, ಕೊಳ್ಳಿಯ ಚಕ್ರ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ - ಚಕ್ರದಲ್ಲಿನ ಚಕ್ರಾಕಾರಕ್ಕೂ ಎದುರಿನಲ್ಲಿನ ಅಲಾತ ಚಕ್ರಕ್ಕೂ ಭೇದಗ್ರಹಣವಾಗದೇ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಐಕ್ಯಜ್ಞಾನ ಬಂದು ಈ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ದ್ವಿಚಂದ್ರ, ದಿಜ್ಮೋಹ, ಗಂಧರ್ವನಗರ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಸಹ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

किं च विपर्ययमङ्गीकुर्वाणेनापि विवेकाग्रहो ग्राह्य एव । न हि विवेकाग्रहे विपर्ययावकाशो अस्ति । विरोधात्। अन्यथा विपर्य-यनिवृत्त्यनुपपत्तेः । तथा च तत एव सर्वव्यवहारोपपत्तौ किं विपर्ययकल्पनया ।

ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನೊಪ್ಪುವವರು 'ಗೃಹ್ಯಮಾಣ ವಸ್ತು ಹಾಗೂ ಸ್ಮರ್ಯಮಾಣ ವಸ್ತು' ಇವುಗಳಿಗೆ ಅಭೇದ ವ್ಯವಹಾರವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಗುವುದು-ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳಾದ ಪ್ರಾಭಾಕರರು 'ಭೇದಾಗ್ರಹ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿ ಈ ವ್ಯವಹಾರ' ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವೇನು ? ಎಂದರೆ, ಭ್ರಮಾತ್ಮಕಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಕಲ್ಪನಾಗೌರವರೂಪದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಪ್ರಾಭಾಕರರು

ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರೂ ಸಹ ಈ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಭೇದಗ್ರಹಣಾಭಾವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇದಂ ಎಂಬ ಅಂಶಕ್ಕೂ ರಜತಾಂಶಕ್ಕೂ ಭೇದಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೆ, ಭ್ರಮಾತ್ಮಕಜ್ಞಾನವು ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಭೇದಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕಜ್ಞಾನ ಎರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದವುಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಎದುರಿನಲ್ಲಿನ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಭೇದಜ್ಞಾನವಿದ್ದಾಗ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಭ್ರಮಾ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಭೇದಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೂ ಭ್ರಾಂತಿ ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾದಲ್ಲಿ, ಭ್ರಾಂತಿ-ನಿವೃತ್ತಿಯೇ ಕೂಡಲಾರದು. ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ನಿವರ್ತಕವಾದುದು ಭೇದಜ್ಞಾನ-ವಾದ್ದರಿಂದ ನಿವರ್ತಕವಾದುದಿದ್ದರೂ, ಭ್ರಾಂತಿ ಬರುವುದಾದಲ್ಲಿ, ಭ್ರಾಂತಿಯು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ, ಭೇದಾಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಭ್ರಾಂತಿಕಾರ್ಯವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಬರುವುದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಅನಾವಶ್ಯಕ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಕಲ್ಪನಾ ಮಾಡಿದರೆ ಕಲ್ಪನಾಗೌರವರೂಪ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

न चान्यथाख्यातौ किमपि प्रमाणमस्ति । भेदाग्रहप्रसञ्जिता-भेदव्यवहारबाधनेनैव नेदमिति विवेकज्ञानस्य बाधकत्वमप्युपपद्यते । तदुपपत्तौ चागृहीतविवेकस्य ज्ञानद्वयस्य भ्रान्तित्वमपि लोकसिद्धम् ।।

ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ-ವೆಂದರೆ, ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಭ್ರಾಂತಿ (ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ)ಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಸಹ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೋಷವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಭ್ರಾಂತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಲೋಕ-ವ್ಯವಹಾರಾದಿಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣ. ಹೇಗೆಂದರೆ, 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲ' ಎಂಬ ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಅಭೇದಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧಕ ಎಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಬಾಧಕವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದರಿಂದ ಬಾಧ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆಜ್ಞಾನವೇ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಾಧಕತ್ವವನ್ನು ಕೂಡಿಸಬೇಕಾದರೆ, ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ,

'ಭ್ರಮವಿದೆ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಈ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಕವೆಂಬುದನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಭೇದಗ್ರಹಣಾಭಾವದಿಂದ ಅಭೇದವ್ಯವಹಾರವು ಬರುವುದು. 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲ' ಎಂಬ ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಈ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಬಾಧಿತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದಜ್ಞಾನವು 'ಬಾಧಕಜ್ಞಾನ' ಎಂದು ಕರೆಸಿ-ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೂ ಸಹ ಭ್ರಾಂತಿಯು (ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ-ಜ್ಞಾನ) ಇದೆ ಎಂದು ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಇದೆಯಲ್ಲವೇ ? ಎಂದರೆ ಈ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯೂ ಸಹ ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಕವೆಂದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದಗ್ರಹವಾಗ-ದಿರುವ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ – ಎಂದು ಲೋಕ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಹ ಕೂಡಿಸಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಯಥಾರ್ಥವೆಂಬ ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರವಿದ್ದರೂ ಸಹ ಅಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥವೇ ಆಗಿದೆ.

तथा च प्रयोगः । विगीतप्रत्यययोः यथार्थः । प्रत्ययत्वात् सम्प्रति-पन्नवत् ।

ಆಖ್ಯಾತಿ ಸಾಧಕಾನುಮಾನಾಕಾರವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿದೆ. ಯಥಾರ್ಥವೋ? ಅಯಥಾರ್ಥವೋ? ಎಂಬ ಸಂಶಯ ವಿಷಯವಾದ 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ' ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯು ಯಥಾರ್ಥವೇ ಆಗಿದೆ. ಘಟಾದಿ ಪ್ರತೀತಿಯಂತೆ ಇದೂ ಪ್ರತೀತಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಯಥಾರ್ಥ-ವಾದಂತೆ ಇದೂ ಯಥಾರ್ಥವೇ.

नन्वत्र विगीतप्रत्ययो नाम किं पुरोवर्तिनिर्विकल्पकज्ञानम् उत सदृशदर्शनोत्थं रजतस्मरणम् । किंचोभयम् । आहोस्विद्रज-तपुरोवर्त्येकताज्ञानम् । आहोस्वित् प्रमुषितभेदं वेदनद्वयम् । तत्राद्य पक्षत्रये सिद्धसाध्यता । चतुर्थे वाद्याश्रयासिद्धत्वम् अपसिद्धान्तो व्याघातश्च ।। पञ्चमे प्रतिवाद्याश्रयासिद्धतेति चेत् ।

ಶಂಕಾ :

ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ, ವಿಮತಿ ವಿಷಯತಾವಚ್ಛೇದಕವಾದುದು ಯಾವುದೆಂದು ವಿಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷವಾದ ಪ್ರತೀತಿಯು ಯಾವುದು? ಎದುರಿನಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆದರಲ್ಲಿರುವ ಶುಕ್ತಿತ್ವ ಮುಂತಾದ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೇ, ಕೇವಲ 'ಇದಂ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಇದಂತ್ವ ಮುಂತಾದ ಸಾಧಾರಣವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರ್ಥವೇ? (ಈ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಮಕಾರಣೀಭೂತವಾದ ವಿಶೇಷ್ಯಜ್ಞಾನ) ಅಥವಾ ಸಾದೃಶ್ಯ (ಚಾಕಚಕ್ಯತ್ವ) ಜ್ಞಾನದಿಂದುಂಟಾದ ರಜತಸ್ಮರಣೆಯೋ (ಇದು ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ವಿಶೇಷಣಜ್ಞಾನ) ? ಇದು ಎಂಬ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ವಿಶೇಷ್ಯಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ರಜತಸ್ಮರಣರೂಪ ವಿಶೇಷಣಜ್ಞಾನ ಈ ಎರಡೋ? ಅಥವಾ ರಜತ ಹಾಗೂ ಎದುರಿನಲ್ಲಿನ ವಸ್ತು ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೋ? ಅಥವಾ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದಗ್ರಹಣವಾಗದಿರುವ 'ಇದು' ಹಾಗೂ 'ಬೆಳ್ಳಿ' ಎಂಬ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳೋ? ಈ ಐದು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ, ಮೊದಲ ಮೂರು ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳಾದ ನಾವೂ ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆಯಾದ್ದರಿಂದ, ಸಿದ್ಧವಾದದ್ದನ್ನೇ ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ರೂಪದೋಷವು ಬರುವುದು. ಇನ್ನು, ನಾಲ್ಕನೆಯದಾದ ರಜತ ಹಾಗೂ ಪುರೋವರ್ತಿ ವಸ್ತುವಿನ ಐಕ್ಯಜ್ಞಾನ - ಎಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳಾದ ನೀವು (ಪ್ರಾಭಾಕರರು) ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪಕ್ಷವೇ ಅಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಶ್ರಯಾಸಿದ್ಧಿ ರೂಪದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನವನ್ನೊಪ್ಪಿದರೆ, ನಿಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಹೀಗೆ ಅಂಗೀಕರಿಸ-ದಿರುವುದರಿಂದ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತರೂಪ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೇ ವ್ಯಾಘಾತ ರೂಪದೋಷವೂ ಸಹ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ರಜತ ಹಾಗೂ ಪುರೋವರ್ತಿ ವಸ್ತು (ಶುಕ್ತಿ) ಎರಡೂ ಒಂದೇ - ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣ-ವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ, ಬಾಧಿತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣಬಾಧರೂಪ ವ್ಯಾಘ್ಯಾತವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ವ್ಯಾಘಾತವೆಂದರೆ ಸ್ವವಚನವಿರೋಧ

ಎಂದರ್ಥ. ಈ ದೋಷವು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಈ ಐಕ್ಯಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ-ವೆಂಬುದು ಬಾಧಿತವಾದ್ದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿದೆ ಎಂದಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಾಧನೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಸ್ವವಚನ ವಿರೋಧ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ. ಹಾಗೆಯೇ ಐದನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರತಿವಾದ್ಯಾಶ್ರಯಾಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪಕ್ಷತಾವಚ್ಛೇದಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಯಾವುದು ಹೇಳಿದರೂ ದೋಷವು ಬರುವುದರಿಂದ, ಪಕ್ಷತಾವಚ್ಛೇದಕ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? ಎಂದರೆ :

मैवम् ।। अस्ति तावत्पुरोवर्तिनिर्विकल्पकज्ञानम् । अस्ति च सदृशपुरोवर्तिदर्शनजनिता रजतस्मृतिः । तथास्त्येव च तत्समुत्थं सविकल्पकमिदमिति वेदनात्सविवादभेदाभेदं रजतवेदनम् ।। एवं विप्रतिपन्नौ भेदाभेदौ विहायेदं रजतमित्यवगममात्रमिदं रजतमित्यादि सामानाधिकरण्यव्यवहारकारणं पक्षत्वेन विवक्षितं चेत्को विरोधः ।

ಸಮಾಧಾನ :

ಆದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೀಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ : ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಮಾಡಿ ದೂಷಣೆ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಎದುರಿನಲ್ಲಿನ ವಸ್ತುವಿನ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನವು ಉಭಯ ಸಮ್ಮತವಾಗಿದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಸದೃಶವಾದ ಪುರೋವರ್ತಿ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಜತ ಸ್ಮರಣೆಯೂ ಸಹ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪುರೋವರ್ತಿ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ರಜತಸ್ಮರಣಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವ, 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ' ಎಂಬ ರಜತತ್ವರೂಪಾಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮ ಪ್ರಕಾರಕವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಇದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಭೇದಾಭೇದವಿಷಯಕವಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ರಜತಸ್ಮೃತಿಗಳಿಂದುಂಟಾದ ಸವಿಕಲ್ಪಕವಾದ (ರಜತತ್ವರೂಪಾಸಾಧಾರಣಧರ್ಮ ಪ್ರಕಾರಕ) 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ' ಎಂಬುದೂ ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಒಂದು ಮತವಾದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ, ರಜತಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ, ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳೂ ಕಾರಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾದ ಭೇದಗ್ರಹಣವಾಗದಿರುವ 'ಇದು' ಎಂಬ

ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ರಜತ ಸ್ಮೃತಿರೂಪವಾದ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳು ಎಂಬುದಾಗಿ. ಹೀಗೆ ಭೇದಾಭೇದ ವಿಷಯವಾದ ರಜತಜ್ಞಾನವೂ ಉಭಯ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದ ಭೇದಾಭೇದಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ - ಎಂಬ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಯಾವ ವಿರೋಧವು ತಾನೇ ಬರುತ್ತದೆ? ಯಾವುದೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

न हि विप्रतिपन्नाकारेणैव पक्षीकारः क्वचित् । मा हि भून्नित्यानित्याग्निमदनग्निमच्छब्दपर्वतपक्षीकारे प्रकृतदोषानुषङ्गात् भङ्गोऽनुमानमुद्रायाः ।

ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದಾಗಲೀ, ಅಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದಾಗಲೀ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಲ್ಲವೇ ? ಎಂದರೆ, ಪಕ್ಷನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ಸಂದಿಗ್ಧಾಕಾರವಾಗಿಯೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಯಾವ ನಿಯಮವೂ ಸಹ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಹೀಗೆ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದರೆ ಆಗುವ ದೋಷವೇನೆಂದರೆ, ಅನುಮಾನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. 'ನಿತ್ಯವಾದ ಶಬ್ದ' ಎಂದಾಗಲೀ ಅಥವಾ 'ಅನಿತ್ಯವಾದ ಶಬ್ದ' ಎಂದಾಗಲೀ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಅನಿತ್ಯತ್ವಾದಿಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಹೊರಟರೆ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ, ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ವಾದಿಗೆ ಆಶ್ರಯಾಸಿದ್ಧಿ, ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತ, ವ್ಯಾಘಾತರೂಪ ದೋಷಗಳು ಬರುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ, ವಿವಾದಾಸ್ಪದಾಕಾರತಯಾ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶ ಮಾಡಬಾರದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಅಗ್ನಿವುಳ್ಳ ಪರ್ವತ ಎಂದಾಗಲೀ, ಅಗ್ನಿರಹಿತವಾದ ಪರ್ವತ ಎಂದಾಗಲೀ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿ, ಅಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಮತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೆ, ಪ್ರತಿವಾದ್ಯಾಶ್ರಯಾಸಿದ್ಧಿರೂಪದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೇ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ವಿಮತಾಕಾರೇಣ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶ ಮಾಡಿದಾಗ ವಾದ್ಯಸಿದ್ಧಿಯನ್ನಾಗಲೀ, ಪ್ರತಿವಾದ್ಯಸಿದ್ಧಿಯನ್ನಾಗಲೀ ಹೇಳಬರುವುದರಿಂದ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಯೋಗದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂದಿಗ್ಧಾಕಾರತಯಾ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶ ಮಾಡಬಾರದು.

किं च सिद्धस्यैव पक्षीकरणम् । विमताकारस्यापि पक्षत्वे किं साध्येत । विमतौ च भेदाभेदौ विभ्रमगोचरविचारावसरे । भेदे हि वेदनयोरिदं वेदनं पुरोवर्तिमात्रगोचरम् । न रजतवार्तां वेत्ति । रजतवेदनमपि रजतमात्रग्राहि यस्यकस्यचिद्रजतत्वमनुसन्धत्ते । तच्च न प्रमाणविरुद्धमिति कान्यथाख्यातिः । अतस्तद्वादिभिरभेद एव वक्तव्योऽपाकर्तव्यश्चाख्यातिवदिभिरित्यस्त्येव विप्रतिपत्तिः । ततो विप्रतिपन्नाकारं परित्यज्येदं रजतमित्यवगममात्रपक्षीकारे न कश्चिद्दोषः । कथमन्यथाख्यातिवादीदं रजतमिति ज्ञानस्य पुरोवर्तिविषयत्वसाधनाय साधनमुपन्यस्यन्नितो दोषात् विमुच्येत ।

ಕೇವಲ ಈ ದೋಷಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅನುಮಾನ ವೈಯರ್ಥ್ಯವೂ ಸಹ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದವಾದದ್ದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಅನುಮಾನವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದುದನ್ನು ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ, ಸಂದಿಗ್ಧವಾದದ್ದನ್ನು ಸಾಧ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು. ಸಂದಿಗ್ಧವಾದುದೂ ಪಕ್ಷವಾಗುವುದಾದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೂ ಏನನ್ನು? ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವೇ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಿ, ಅನುಮಾನವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವುದು. ಪ್ರಕೃತ ಭೇದಾಭೇದಗಳು ಭ್ರಾಂತಿವಿಷಯಕವಾದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಿವಾದಾಸ್ಪದವೇ ಆಗಿವೆ. ಇದು ಹಾಗೂ ರಜತ ಎಂಬ ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಗ್ರಹಣ ಸ್ಮರಣಾತ್ಮಕವಾದ್ದರಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವೆಂದಾದಲ್ಲಿ, ಇದು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಪುರೋವರ್ತಿ (ಶುಕ್ತಿ)ಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ರಜತದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ರಜತಜ್ಞಾನವೂ ಸಹ ಕೇವಲ ರಜತವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದಾಗಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ರಜತವೆಂದು, ಆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ರಜತತ್ವದ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಅನುಸಂಧಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯು (ಭ್ರಮಾತ್ಮಕಜ್ಞಾನವು) ಎಲ್ಲಿದೆ? ಹೀಗೆ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನೊಪ್ಪುವವರು ಈ 'ಇದು' ಹಾಗೂ 'ರಜತ' ಎಂಬ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಆಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕು.

ಹೀಗೆ ಭೇದಾಭೇದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯು ಇರುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಪ್ರತಿಪನ್ನವಾದ ಭಾಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಕೇವಲ ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಸಹ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಭ್ರಮಾತ್ಮಕಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿವಾದಿಯೂ ಸಹ ಇದರಂತೆಯೇ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಬೇಕು. ವಿಪ್ರತಿಪನ್ನಾಕಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಭಯ ಸಮ್ಮತಾಕಾರತಯಾ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸದಿದ್ದರೆ, ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರರೋವರ್ತಿ (ಶುಕ್ತಿ) ವಿಷಯಕವೆಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವಾಗ, ಅನುಮಾನಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ, ಆ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾದಿ ದೋಷಗಳು ಬರುತ್ತವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ದೋಷಗಳಿಂದ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ-ವಾದಿಯು ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೊಂದುವನು? ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯಥಾ-ಖ್ಯಾತಿವಾದಿಯೂ ಸಹ ಉಭಯ ಸಿದ್ಧಾಕಾರದಿಂದಲೇ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶ ಮಾಡಬೇಕು.

अथ रजतार्थिनः शुक्तिकायां प्रवृत्ते हेतुभूतं ज्ञानं मया पक्षीक्रियत इति चेत् मोच्चैर्वोचः परोऽपि श्रोष्यति ।

ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿವಾದಿಯು ಶಂಕಾ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ : ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತೇನೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ರಜತಾಪೇಕ್ಷಿ ಪುರುಷನಿಗೆ ಶುಕ್ತಿಕಾಶಕಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಲು ಯಾವ ಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣವೋ ಅಂತಹ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಕ್ಷವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ, ಎಂದರೆ, ಗಟ್ಟಿ-ಯಾಗಿ ಮಾತನಾಡಬೇಡ, ಮೆಲ್ಲನೆ ಹೇಳು. ಪ್ರತಿವಾದಿಯೂ ಕೇಳಿಸಿ-ಕೊಂಡಾನು. (ಇದು ಹಾಸ್ಯದ ಮಾತು). ನಂತರ ಪ್ರತಿವಾದಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಹೇಳುವನು. ಪ್ರತಿವಾದಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ-ನೆಂದಭಿಪ್ರಾಯ.

प्रवृत्तिहेतुभूतेन ईश्वरज्ञानेन सिद्धसाधनता स्यादिति चेत् । तवापि बाधः कथं न स्यात् ।

ಖ್ಯಾತಿವಾದಿಯು (ನೈಯಾಯಿಕನು) ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಯನ್ನು (ಪ್ರಭಾಕರನನ್ನು) ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾನೆ: ರಜತಾರ್ಥಿಗೆ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ನೀವು ಪಕ್ಷವನ್ನು ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಕಲ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೂ ಸಹ ಈಶ್ವರ ಜ್ಞಾನವು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿಕಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಲು ಈಶ್ವರಜ್ಞಾನವೂ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವೆಂದು ನಾವು (ಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು) ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ, ಹೀಗೆ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶ ಮಾಡಿದರೆ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ರೂಪದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ, **ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಯು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ-** ನೀವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಇಂತಹ ಪಕ್ಷನಿರ್ದೇಶ ಮಾಡುತ್ತೀರಿ? ಏಕೆಂದರೆ ಹೀಗೆ ಪಕ್ಷನಿರ್ದೇಶ ಮಾಡಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಅಯಾಥಾರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಸಾಧನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಈಶ್ವರ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾದ್ದರಿಂದ, ಬಾಧರೂಪದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

प्रकृतप्रवृत्तिहेतुरनीश्वरज्ञानं पक्षीक्रियते इति चेत् । ममापि तथैव स्यात् ।

ಖ್ಯಾತಿವಾದಿಯು ಮತ್ತೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ : ಈ ಬಾಧವನ್ನು ನಾವು ಪರಿಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ 'ಪ್ರಕೃತವಾದ ರಜತಾರ್ಥಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ, ಈಶ್ವರ ಜ್ಞಾನ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನ' ಎಂದು ಪಕ್ಷವನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ ಬಾಧವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, **ಅಖ್ಯಾತವಾದಿಯ ಉತ್ತರ ಹೀಗಿದೆ :** ನಾವೂ ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆಗ ನಮಗೂ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ರೂಪದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

त्वयेश्वरानभ्युपगमात् व्यर्थं विशेषणमिति चेत् । तर्हि मां प्रति तवापि कथं न व्यर्थम् ।

ಖ್ಯಾತಿವಾದಿಯು ಮತ್ತೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ : 'ನೀವು (ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು) ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ತದ್ಭಿನ್ನತ್ವ ವಿಶೇಷಣ ಕೊಡುವುದು ವ್ಯರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಶೇಷಣವೈಯರ್ಥ್ಯರೂಪದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದರೆ **ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಯು ಹೀಗೆ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ :** ಹಾಗಾದರೆ ಅಖ್ಯಾತಿ

ವಾದಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಯೋಗಮಾಡುವಾಗ ನಿಮ್ಮ (ಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳ) ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯರ್ಥವಿಶೇಷಣತಾ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

इदं ज्ञानादगृहीतविवेकं रजतज्ञानमिति विप्रतिपत्तिविषयमुद्धाटयामीति चेत् सममेतन्ममापि ।

ಇನ್ನು, ಇದು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭೇದಗ್ರಹವಾಗದಿರುವ ರಜತಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಕ್ಷವೆಂದು (ವಿವಾದ ವಿಷಯವೆಂದು) ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತೇವೆಂದರೆ, ಹಾಗಾದರೆ, 'ವಿವಾದ ವಿಷಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ನಮಗೂ (ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳಿಗೂ) ಏತಾದೃಶ ಪಕ್ಷವೇ ಅಭಿಮತವಾಗಿದೆಯಾಗಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಸಹ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

किं च विवादाध्यासितं रजतज्ञानं रजतविषयं रजतज्ञानत्वात् सम्मतवत् । अत्रापि पूर्ववद्विमतविषयो विवेचनीयः ।।

ರಜತಜ್ಞಾನವು ರಜತವಿಷಯಕವೆಂದು ಸಾಧನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದರಿಂದ, ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಬೇರೊಂದು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ವಿಮತಿವಿಷಯಕವಾದ ರಜತಜ್ಞಾನವು ರಜತ ವಿಷಯಕವಾಗಿದೆ, ರಜತಜ್ಞಾನವಾದ್ದರಿಂದ, (ಅಂದರೆ ರಜತಜ್ಞಾನತ್ವರೂಪಧರ್ಮವಿದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ) ಸಮ್ಮತ ರಜತಜ್ಞಾನದಂತೆ. ಸಮ್ಮತವಾದ ರಜತಜ್ಞಾನವು ರಜತ ವಿಷಯಕವಾದಂತೆ ಈ ವಿಗೀತ ಪ್ರತ್ಯಯವೂ ರಜತವಿಷಯಕವೇ ಎಂದರ್ಥ. ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ, ಹಿಂದಿನ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಇದು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭೇದಗ್ರಹಣವಾಗದಿರುವ ರಜತಜ್ಞಾನ, ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಮತಿವಿಷಯ (ಪಕ್ಷ)ವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಬೇಕು.

स्यादेतत् । किमिदं रजतज्ञानं नाम रजतस्य ज्ञानं रजतज्ञानम् । रजतं च तज्ज्ञानं चेति वा । रजतशब्दोल्लेखिज्ञानं वा रजतार्थिनः प्रवृत्तिहेतुज्ञानं वा ।।

ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿವಾದಿಯ ಆಕ್ಷೇಪ

ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿನ ಹೇತುಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಜತಜ್ಞಾನ ಎಂದರೇನು? ರಜತದ ಜ್ಞಾನವೋ ? ಅಥವಾ ರಜತಾಕಾರಕ ಜ್ಞಾನ-ವೆಂದೋ ? ರಜತಶಬ್ದೋಲ್ಲೇಖಿಜ್ಞಾನವೋ ? ರಜತಾರ್ಥಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಶುಕ್ತಿಕಾ-ದಲ್ಲಿನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಜ್ಞಾನವೋ?

न प्रथमः ।। षष्ठ्यर्थस्य विषयविषयीभावव्यतिरेकेणासम्भवात् साध्याविशिष्टत्वात् ।। न द्वितीयः उभयासिद्धेः । ज्ञानस्य निराकार-त्वात् । तृतीयेऽपि किं रजतशब्दविषयत्वं वा रजतशब्दस्मृतिहेतुज्ञानत्वं वा । नाद्यः असिद्धेः । न द्वितीयः पूर्वपदज्ञानेनापि रजतपदस्मरण-सम्भवेन तत्र व्यभिचारात् । न चतुर्थः । विवेकाग्रहवादिनाम् इदमिति-ज्ञानस्यापि शुक्तिकालम्बनस्य तद्धेतुत्वेन व्यभिचारात् । मैवम् ।

ಈ ನಾಲ್ಕು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ (ಯದ್ಯಪಿ ಸುಧಾಕರರು ಐದು ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರೇ ಹೇಳುವಂತೆ 'ರಜತ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ' ಎಂಬ ಐದನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಈ ನಾಲ್ಕು ಪಕ್ಷಗಳಿಂದ ಹೊರತಾದ್ದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಶಂಕಿಸದೆ ವಾಗ್ವಜ್ರಕಾರರು ನಾಲ್ಕು ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ). ಏಕೆಂದರೆ ರಜತಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಪ್ರಥಮ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತ್ವರೂಪದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ರಜತದ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಷಷ್ಠೀ ವಿಭಕ್ತಿಯಿದೆ. ಈ ವಿಭಕ್ತ್ಯರ್ಥವು ವಿಷಯವಿಷಯೀ ಭಾವಸಂಬಂಧ ಆದ್ದರಿಂದ, ರಜತದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ರಜತ ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯ, ವಿಷಯೀ ಜ್ಞಾನವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ರಜತ ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಇಂತಹ ಸಂಬಂಧವನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕೇ ಹೊರತು ಸಂಯೋಗ ಸಮವಾಯಾದಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇತುವೂ ರಜತಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ರಜತವಿಷಯಕಜ್ಞಾನ-ವೆಂದಾದ್ದರಿಂದ, ಸಾಧ್ಯವೂ ಇದೇ ಆದ್ದರಿಂದ, ಸಾಧ್ಯವೂ ಹೇತುವೂ ಒಂದೇ ಆಗುವ ಕಾರಣ ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತಾರೂಪ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು

ಸಾಕಾರವಾದಿ ಮತಾನುಸಾರಿಯಾದ ರಜತಾಕಾರಕಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪಕ್ಷವು ಸಮಂಜಸವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಕಾರವಾದ, ಮತರೀತ್ಯಾ ಹಾಗೆ ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ, ವಾದಿ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಿಗೆ ಅದು ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ದ್ವಿತೀಯ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ವಾದಿಪ್ರತಿವಾದ್ಯಸಿದ್ಧಿರೂಪ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನವು ನಿರಾಕಾರವಾದ್ದರಿಂದ, ರಜತಾಕಾರತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಪ್ರಮಾಣ ಬಾಧವೂ ಸಹ ಬರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಮೂರನೆಯ ರಜತ ಶಬ್ದೋಲ್ಲೇಖಿಜ್ಞಾನ (ರಜತವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಗೋಚರಿಸುವ ಜ್ಞಾನ) ಎಂಬ ಪಕ್ಷವೂ ಸಹ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈ ರಜತ ಶಬ್ದೋಲ್ಲೇಖಿಜ್ಞಾನ ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ ರಜತ ಶಬ್ದ ವಿಷಯಕಜ್ಞಾನ ಎಂದರ್ಥವೇ? ಅಥವಾ ರಜತ ಶಬ್ದ ಸ್ಮೃತಿ ಹೇತು ಜ್ಞಾನ ಎಂದರ್ಥವೇ? ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ರಜತಜ್ಞಾನವು ರಜತಶಬ್ದವಿಷಯಕವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಸಿದ್ಧಿರೂಪದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ವ್ಯಭಿಚಾರ ರೂಪದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, 'ಚಂದ್ರಚೂಡಾವಾಸ-ರಜತಾಚಲವಾಸಿನೇ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಪರಿಚಯವಿದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ, ರಜತ ಶಬ್ದದ ಹಿಂದಿರುವ ಚಂದ್ರಚೂಡಾವಾಸ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಶ್ರವಣ ಮಾಡಿದಾಗ, ಮುಂದೆ ರಜತ ಎಂಬ ಶಬ್ದವಿದೆ ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆ ಬರುತ್ತದೆ. ತಥಾ ಚ ಪೂರ್ವಪದ ಚೂಡಾವಾಸ ಜ್ಞಾನವು ರಜತ ಶಬ್ದಸ್ಮರಣಕಾರಣವೆಂದಾಯಿತು. ಆದರೆ ಈ ಪದವು ರಜತ ವಿಷಯವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯಭಾವವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಹೇತುವು ಬಂದು ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ರಜತಶಬ್ದಸ್ಮೃತಿಹೇತುಜ್ಞಾನ' ಎಂದು ರಜತ ಜ್ಞಾನ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು. ಇನ್ನು 'ರಜತಾರ್ಥಿಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಜ್ಞಾನ' ಎಂಬ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇದು ಹಾಗೂ ಬೆಳ್ಳಿ ಎಂಬ ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಭೇದಗ್ರಹವಾಗದಿರುವುದರಿಂದ ರಜತ ಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆಂದು ವಿವೇಕಾಗ್ರಹವಾದಿಗಳಾದ (ಪ್ರಭಾಕರರು) ನೀವು ಹೇಳುವುದರಿಂದ, 'ಇದು' ಎಂಬ ಶುಕ್ತಿವಿಷಯಕ ಜ್ಞಾನವೂ ಸಹ ರಜತಾರ್ಥಿಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ, ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹೇತುತ್ವರೂಪ ಹೇತುವಿದ್ದರೂ ರಜತವಿಷಯಕತ್ವರೂಪ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ವ್ಯಭಿಚಾರರೂಪ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

अन्यथाख्यातिवादिना रजतज्ञानं शुक्तिविषयमन्यथाख्यातिरिति वक्तव्यम् । तत्र रजतज्ञानशब्देन योऽर्थः परेण विवक्ष्यते स एवास्माकं हेतुर्भविष्यति ।

ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಸಮಾಧಾನ

ಹೀಗೆ, ರಜತಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಹೇತುವಿನ ಅರ್ಥವೇನು ? ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದರೆ, ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಅದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : ಹೀಗೆ ಹೇತುವಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಕಲ್ಪಮಾಡಿ ಖಂಡಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು 'ರಜತಜ್ಞಾನವು ಶುಕ್ತಿ ವಿಷಯಕವಾದದ್ದು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ' ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಅವರು ರಜತ-ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸುವರೋ ಅದೇ ಅರ್ಥವನ್ನಂಗೀ-ಕರಿಸುತ್ತೇವೆ.

तथा हि न तावदाद्यः कल्पः परेणाङ्गीकर्तुमुचितः व्याघातप्रसङ्गात् । शुक्तिरजतयोरभेदप्रसङ्गाच्च । न द्वितीयः । अनभ्युपगमात् । न तृतीयः। शुक्तिकाज्ञानस्याप्यन्यथासङ्केतितरजतशब्दस्मृतिहेतुत्वसम्भवेनान्य-थाख्यातित्वप्रसङ्गात् । नापि चतुर्थः । यत्र शुक्तिका तदधस्ता-द्रजतमस्तीति वाक्यं श्रुतवतः शुक्तिज्ञानमपि रजतार्थिनः प्रवृत्ति-हेतुर्भवतीति तस्यापि अन्यथाख्यातित्वप्रसङ्गात् ।

ಇದನ್ನೇ ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಉಪಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿದ ನಾಲ್ಕು ವಿಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನೇ ಪಕ್ಷ ರಜತದಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದಾಗಿ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ರಜತ ವಿಷಯಕಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಲಭ್ಯವಾಗುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ರಜತ-ವಿಷಯಕ ಜ್ಞಾನವು ಶುಕ್ತಿವಿಷಯಕವಾಗುವುದೆಂದರೆ ವ್ಯಾಹತವಾಗುವುದ-ರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಬಾಧರೂಪ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ರಜತ ಹಾಗೂ ಶುಕ್ತಿಗಳು ಒಂದೇ ಎಂದಾಗಬೇಕಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ರಜತಾಕಾರತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರುವುದರಿಂದ ರಜತಾಕಾರಕ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ದ್ವಿತೀಯ ಕಲ್ಪವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ರಜತಶಬ್ದಸ್ಮರಣ

ಹೇತುಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದಾಗ, ಶುಕ್ತಿಕಾಜ್ಞಾನವೂ ಸಹ ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು.ಹೇಗೆಂದರೆ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲದ ರಜತವನ್ನು ಶುಕ್ತಿ ಶಬ್ದಪರ್ಯಾಯವೆಂದು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಸಂಕೇತಿಸಿದಾಗ ಈ ಅನ್ಯಥಾ ಸಂಕೇತಿತವಾದ ಎಂದರೆ, ರಜತ ಶಬ್ದಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ, ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಶುಕ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಶುಕ್ತಿಶಬ್ದವೂ ಸಹ ರಜತಶಬ್ದಸ್ಮರಣ ಕಾರಣ-ವಾಗುವುದು. ತಥಾ ಚ ಶುಕ್ತಿವಿಷಯಕ ಶುಕ್ತಿಕಾಜ್ಞಾನವೇ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ-ಯಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಲ್ಪವೂ ಅಯುಕ್ತ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಎಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಕಾಶಕಲವಿದೆಯೋ ಅದರಡಿಯಲ್ಲಿ ರಜತವಿದೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಶ್ರವಣಮಾಡಿದ ರಜತಾರ್ಥಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಶುಕ್ತಿಜ್ಞಾನವೂ ಸಹ ರಜತಪ್ರವೃತ್ತಿ ಕಾರಣವಾಗುವುದರಿಂದ, ರಜತಾರ್ಥಿ-ಪ್ರವೃತ್ತಿಹೇತುಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಶುಕ್ತಿಕಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಣಮಾಡಲು ಬರುವುದರಿಂದ, ಶುಕ್ತಿವಿಷಯಕ ಶುಕ್ತಿಜ್ಞಾನವೇ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ ಎಂದೆನಿಸಿ-ಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇದೂ ಅಯುಕ್ತ. ಆದ್ದರಿಂದ ರಜತಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಯಾವುದಾದರೊಂದರ್ಥ-ವನ್ನಂಗೀಕರಿಸಿ ಆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬರುವ ದೋಷವನ್ನಾದರೂ ಪರಿಹಾರ ಮಾಡಬೇಕು. ಅಥವಾ ಬೇರೊಂದು ಪಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಇದನ್ನೇ ನಾವು ನಮ್ಮ ಹೇತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ 'ಹೇತುವಿನ ಅರ್ಥವೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ'ವೆಂಬ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

केचित्पुना रजतविषयं ज्ञानमित्येव हेत्वर्थमुपगम्य रजतान्तरा-विषयत्वं साध्यमङ्गीकृत्य साध्याविशिष्टतादोषं परिहरन्ति । तदसत् । रजतघटावितिज्ञाने व्यभिचारात् । अन्यतरासिद्धेश्च । तस्मादुक्त एव परिहारः ।

ಆಖ್ಯಾತಿವಾದಿ ಏಕದೇಶಿಗಳ ಖಂಡನೆ

ಆಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಏಕದೇಶಿಗಳು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ರಜತಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಹೇತುವಿಗೆ ರಜತವಿಷಯಕಜ್ಞಾನ ಎಂದೇ ಪ್ರಥಮ ಕಲ್ಪವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತಾ ಬರುತ್ತದಲ್ಲವೇ? ಎಂದರೆ, ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಧ್ಯವಾದ ರಜತವಿಷಯತ್ವ ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ ರಜತೇತರಾವಿಷಯತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ರಜತವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ವಿಷಯವಾಗದಿರೋಣ-ವೆಂದರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ದೋಷವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ರಜತಘಟಗಳು ಎಂಬ ಉಭಯವಿಷಯಕ ಸಮೂ-ಹಾಲಂಬನಾತ್ಮಕ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಹೇತುವಾದ ರಜತವಿಷಯಕತ್ವವಿದ್ದರೂ ಘಟವಿಷಯಕತ್ವವಿರದಿರುವುದರಿಂದ ರಜತೇತರಾವಿಷಯಕತ್ವರೂಪ ಸಾಧ್ಯ-ವಿಲ್ಲದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಸಾಧ್ಯಾಭಾವವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರರೂಪ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅನ್ಯತರಾಸಿದ್ಧ ಎಂಬ ದೋಷವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ಗುರುಮತರೀತ್ಯಾ (ಪ್ರಾಭಾಕರಮತರೀತ್ಯ) ರಜತಜ್ಞಾನವು ರಜತಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟ ಇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಶುಕ್ತಿಯೇ ವಿಷಯ-ವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ರಜತವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ರಜತವಿಷಯತ್ವರೂಪ ಹೇತುವೇ ಅಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತಾ ಪರಿಹಾರ ಮಾಡಲು ಬರದಿರುವುದರಿಂದ ನಾವು (ಪ್ರಭಾಕರರು) ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು.

अपि च ज्ञानत्वं यथार्थमात्रवृत्ति ज्ञानमात्रवृत्तित्वात् प्रमात्ववत् । शुक्तिका न रजतत्वेन अवभासते यथा मेरुः सर्षपत्वेन । इदं रजतता-दात्म्यं न प्रत्येतुं शक्यम् असत्वात् । तस्मादाख्यातिपक्ष एव श्रेयान् इति ।

ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಅನುಮಾನಗಳು

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡು ಅನುಮಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಪಕ್ಷ ಮತ್ತು ಹೇತುಗಳ ವಿಕಲ್ಪಪ್ರಯುಕ್ತದೋಷ ಪ್ರಸ್ತಾಪವು ಬಂದುದರಿಂದ ಆ ಯಾವುದೇ ದೋಷ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಮಾತ್ವವು ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದಾಗಿ ಯಥಾರ್ಥವಾದುದ-ರಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಜ್ಞಾನತ್ವ (ಜ್ಞಾನಧರ್ಮ)ವೂ ಸಹ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರ ವೃತ್ತಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಅರ್ಥಾತ್ ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅಯ-ಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನತ್ವವಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವ. ಹೀಗೆ ಸ್ವಪಕ್ಷ-ಸಾಧಕಾನುಮಾನವನ್ನು ಹೇಳಿ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿದೂಷಕಾನುಮಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಶುಕ್ತಿಯು ರಜತಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ರಜತ-ರೂಪವಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಯಾವುದು ಯಾವ ರೂಪವಾಗಿ ಅಸತ್ ಆಗಿರುವುದೋ, ಎಂದರೆ, ಇಲ್ಲವೋ ಅದು ಆ ವಸ್ತ್ವಾಕಾರತಯಾ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ದೃಷ್ಟಾಂತವೇನೆಂದರೆ ಮೇರು ಪರ್ವತವು ಸಾಸುವೆಯ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಸರ್ಷಪದಂತೆ ತೋರುವು-ದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆಯೇ ಶುಕ್ತಿಯೂ ರಜತವಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಮಾನವು ಹೀಗಿದೆ. ಈ ಶುಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ರಜತಗಳ ಅಭೇದವು ಪ್ರತೀತ ವಿಷಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಸತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಕೂರ್ಮರೂಪವು ಹೇಗೆ ಅಸತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತೀತ್ಯವಿಷಯವೋ ಅದರಂತೆ ಎಂಬುದಾಗಿ. ಹೀಗೆ ಅಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಸಕಲ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸಕಲ ಪ್ರತೀತಿಗಳೂ ಯಥಾರ್ಥವೇ - ಎಂಬ ಅಖ್ಯಾತಿ ಪಕ್ಷವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಗೆ ಪ್ರಾಭಾಕರ ಮತದ ಅನುವಾದವು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

अत्रोच्यते । अन्यदन्यात्मना विषयीकुर्वज्ज्ञानम् अन्यथाख्यातिः इत्यङ्गीकारात् नोक्तदोषावकाशः ।

ಪ್ರಾಭಾಕರ ಮತ ಖಂಡನೆ

ಈಗ ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಅಖ್ಯಾತಿವಾದದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಖಂಡನೆಯು ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾ ಯಾವ ದೋಷಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೇಳಿದರೋ ಆ ದೋಷಗಳು ನಮಗೆ ತಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ.

ननु अन्यस्य अन्यात्मता सती उताऽसती । असतीति ब्रूमः । असतो न प्रतीतिः इति चेन्न । तस्या उपपादयिष्यमाणत्वात् ।

ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪವು ಸತ್ತೇ ? ಅಥವಾ ಅಸತ್ತೇ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ, ಅಸತ್ತೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅಸತ್ತಾದ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಸತ್ತಿಗೂ ಪ್ರತೀತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಉಪಪಾದಿಸುತ್ತೇವೆ.

अत्र केनचित् अख्यातिवादिना प्रलपितम् - यथा इदं रजतमिति-ज्ञानं भ्रमः, तथा खण्डोगौः, शुक्लः पटः इत्यादयः सर्व एव सविकल्पक-प्रत्ययाः विभ्रमाः प्रसज्येरन् । समानाधिकरणस्य तादात्म्यालम्ब-नत्वात् । तस्य चात्राभावादिति । तदतीव मन्दम् ।

ಶಂಕಾ :

ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಆಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಮೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಅವಿದ್ಯಮಾನವಾದ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನಗಳೂ ಸಹ ಭ್ರಮೆ ಎಂದಾಗ-ಬೇಕಾದೀತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಖಂಡಃ' 'ಗೌಃ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಗಳಿವೆ. ಈ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಖಂಡತ್ವಜಾತಿಯೇ ಖಂಡರೂಪವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದೂ, ಗೋತ್ವರೂಪಜಾತಿಯೇ ಗೋರೂಪವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜಾತಿಗೂ, ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ ತಾದಾತ್ಮ್ಯದ ಗ್ರಹಣವೇ ಈ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ, 'ಶುಕ್ಲಃ ಪಟಃ' (ಬಳಿಯ ಬಟ್ಟೆ) ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲೂ ಬಿಳುಪು (ಶುಕ್ಲತ್ವ) ಎಂಬ ಗುಣಕ್ಕೂ ಬಟ್ಟೆ (ಪಟ) ಎಂಬ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ ತಾದಾತ್ಮ್ಯದ ಗ್ರಹಣವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವು (ಎಂದರೆ ಸಮಾನ ವಿಭಕ್ತಿಕ ಪ್ರಯೋಗವು) ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವಿದ್ದರೂ, ತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ, ಇಲ್ಲದಿರುವ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಇಂಥಾ ಜ್ಞಾನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಭ್ರಮೆಯಾಗಬೇಕಾದೀತು (ಕೆಲವರು

ಖಂಡೋ ಗೌಃ ಎಂಬುದು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಖಂಡತ್ವಕ್ಕೂ ಗೋತ್ವಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವೇ ಗೃಹೀತ-ವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿರುತ್ತಾರೆ).

तथा हि, सामानाधिकरण्यप्रत्ययो हि कयोस्तादात्म्यमवलम्बते । किं गुणक्रियाजात्यादेः द्रव्येण । उत गुणानामेव परस्परम्, अथ गुणाश्रयस्य क्रियाश्रयेणेत्यादि ।

ಸಮಾಧಾನ :

ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಂದವಾಗಿದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವೆರಡರ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದೆ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸೋಣ. ಗುಣಕ್ರಿಯಾಜಾತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೂ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ತಾದಾ-ತ್ಮ್ಯವೇ? ಅಥವಾ ಗುಣಾಧಿಗಳಿಗೇ ಪರಸ್ಪರ ಅಭೇದವೇ? ಅಥವಾ ಗುಣಾ-ಶ್ರಯವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾಶ್ರಯವಾದದ್ದರಿಂದ ಇತ್ಯಾದಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವೇ?

नाद्यः, असंमतेः, न हि शुक्लः पट इत्यस्य शौक्ल्यं पट इत्यर्थो अभिमतो लौकिकानाम् । न च चलति पट इत्यस्य चलनं पट इत्यर्थोऽभिमतः । नापि खण्डो गौरित्यत्र खण्डात्वगोत्वयोः पिण्डैक्यं सङ्गतम् । तथात्वे दण्डी देवदत्तः इत्यस्यापि दण्ड देवदत्ततादात्म्य-विषयतापत्तेः । दण्डी इत्यत्र भेदज्ञापकः प्रत्ययेऽस्तीति चेत् शुक्लः पट इत्यत्रापि अर्शआदिभ्योऽजित्यकारप्रत्ययविधानात् । चलतीत्यादौ तु स्फुट एव प्रकृतिप्रत्यययोः अर्थभेदः ।

ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಎಂದರೆ ಗುಣಕ್ರಿಯಾಜಾತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೂ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. 'ಶುಕ್ಲಃ ಪಟಃ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಶುಕ್ಲತ್ವವೇ ಪಟ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಲೌಕಿಕರಿಗೆ (ಹೀಗೆ ಪ್ರಯೋಗಮಾಡುವ ಜನರಿಗೆ) ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ (ಗುಣಕ್ಕೂ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದು ಉದಾಹರಣೆ). ಅದರಂತೆ 'ಪಟವು ಚಲಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಚಲನೆಯೇ ಪಟ

ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. 'ಖಂಡಃ ಗೌಃ' ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ ಖಂಡತ್ವವೇ ಖಂಡವ್ಯಕ್ತಿ, ಗೋತ್ವವೇ ಗೋವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ (ಅಥವಾ ಖಂಡೋಗೌಃ ಎಂಬುದು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಖಂಡತ್ವ ಗೋತ್ವವೆಂಬ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಅಭೇದವೆಂದೂ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ). ಹಾಗೆ ಅರ್ಥವು ಸಮ್ಮತವಾದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ದಂಡೀ ದೇವದತ್ತಃ' ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ 'ದಂಡಕ್ಕೂ ದೇವದತ್ತನಿಗೂ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ತೋರುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಆಪತ್ತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. ದಂಡೀ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಇನಿಪ್ರತ್ಯಯವು ಇದೆಯಲ್ಲಾ ಎಂದರೆ. 'ಶುಕ್ಲಃ ಪಟಃ' ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ 'ಶುಕ್ಲಗುಣವುಳ್ಳದ್ದು ಶುಕ್ಲ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಅರ್ಶ ಆದಿಭ್ಯೋಽಚ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಂತೆ ಅಚ್ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಪ್ರಕೃತಿ ವಿಹಿತವಾಗಿದೆ. 'ಪಟಃ ಚಲತಿ' ಎಂಬಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ಅರ್ಥಭೇದವು ಸ್ಫುಟವೇ ಆಗಿದೆ.

अत एव न द्वितीयः । न हि शुक्लः पटश्चलतीत्यस्य शौकल्यं पट त्वं चलनञ्च एकमित्यर्थः चेतसि चकास्ति प्रतिपत्तॄणाम् । तथा सति दण्डी कली देवदत्त इत्यस्यापि ज्ञानस्य दण्ड कुण्ड लदेवदत्तता-दात्म्यविषयतापातात् ।

ಹೀಗೆ ಜಾತಿ ಕ್ರಿಯಾಗುಣಗಳಿಗೂ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಅಥವಾ ಅತ್ಯಂತಾಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೇ, ಗುಣಾದಿಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಅಭೇದವೆಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಗುಣವು ದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಅತ್ಯಂತಾಭಿನ್ನವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಒಂದೇ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಎರಡು ಗುಣಗಳೂ ದ್ರವ್ಯಸ್ವರೂಪವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಅಭಿನ್ನವೆನ್ನ-ಬಹುದಾಗಿತ್ತು. 'ಬಿಳಿಯ ಬಟ್ಟೆಯು ಚಲಿಸುತ್ತಿದೆ' ಎಂಬ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ಬಂದರೆ, ಬಿಳುಪೂ, ಪಟತ್ವ ಎಂಬ ಜಾತಿಯೂ, ಚಲನೆಯೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಸಹ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನ ಬಂದವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಆಗುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ 'ದಂಡೀಕುಂಡಲೀ ದೇವದತ್ತಃ' ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ದಂಡ, ಕುಂಡಲ ಹಾಗೂ ದೇವದತ್ತರಿಗೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ತೋರಬೇಕಾಗಿತ್ತು.

तृतीयस्तु स्यादेव । समानम् एकम् अधिकरणं येषां तेषां भावः सामानाधिकरण्यम् । न चाश्रयभेदे तस्य समानता अस्ति । विशिष्ट-योः भेदेऽपि न विशिष्टस्य गुणाधिकरणता किन्तु तदाश्रयताश्रितस्य वस्त्वंतरस्य ।

'ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯ ಜ್ಞಾನವು ಗುಣಾಶ್ರಯಕ್ಕೂ ಕ್ರಿಯಾಶ್ರಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ' ಎಂದು ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಕೂಡಿಯೇ ಕೂಡುತ್ತದೆ. ಕೂಡಿಯೇ ಕೂಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಈ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವೆಂದು ಸೂಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾನ ಎಂದರೆ ಒಂದೇ ಅಧಿಕರಣ (ಆಶ್ರಯ)ವುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸಮಾನಾಧಿಕರಣ-ಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಇಂಥಾ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಭಾವವನ್ನು (ಧರ್ಮ-ವನ್ನು) ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. 'ಶುಕ್ಲಃ ಪಟಃ ಚಲತಿ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಶುಕ್ಲತ್ವ ಎಂಬ ಗುಣಕ್ಕೂ ಚಲನೆ ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಆಶ್ರಯವಾದದ್ದು 'ಒಂದೇ ಪಟ' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಬರುತ್ತಿದೆ. ಗುಣಾಶ್ರಯಕ್ಕೂ, ಕ್ರಿಯಾಶ್ರಯಕ್ಕೂ ಭೇದವು ಇದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇಂಥಾ ಸಮಾನತೆಯ ಅನುಭವವು ಕೂಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ತನಗೆ ತಾನೇ ಆಶ್ರಯವಾದ ದ್ರವ್ಯವೂ ಭಿನ್ನವೆಂದೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ, ಸಮಾನವಾದ ಅಧಿಕರಣವುಳ್ಳವು ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಗುಣವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು ಗುಣಾಶ್ರಯ-ವಾದದ್ದಲ್ಲ; ಕ್ರಿಯಾವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು ಕ್ರಿಯಾಶ್ರಯವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪಿದಲ್ಲಿ ಗುಣಕ್ಕೆ ಗುಣವೇ ಆಶ್ರಯವೆಂದೂ, ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಶ್ರಯವೆಂದೂ ಹೇಳಿದಂತಾಗಿ ಆತ್ಮಾಶ್ರಯವೆಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಶುಕ್ಲತ್ವ ಎಂಬ ಗುಣದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದೂ, ಚಲನೆ-ಯೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದೂ ಭಿನ್ನವಾದವುಗಳು. ಗುಣಾದಿ ವಿಶಿಷ್ಟಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿದ್ದಾಗ್ಯೂ, ಗುಣಾದಿ ಆಶ್ರಯಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ವಿಶಿಷ್ಟವು ಗುಣಾದಿಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಲ್ಲ; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ವಿಶಿಷ್ಟವೆಂಬುದು ಪದಾರ್ಥಾಂತರವು; ಅದು ಗುಣಾದ್ಯಾಶ್ರಯಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದದ್ದು.

यत्सन्निकृष्टकरणेन यज्ज्ञानम् उत्पद्यते स तस्य विषय इत्यङ्गीकारात् । संनिकर्षस्यापि ज्ञानकारणतया विवक्षितत्वेन तस्यासम्बद्धत्वात् । न हि चक्षुरादेः आकाशादिना संनिकर्षो रूपादिज्ञानकारणम् । किं नाम, असौ अवर्जनीयसंनिधिरेव ।

ಹಿಂದೆ ಆಲಂಬನತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಾಗ 'ಅನ್ಯಾಕಾರೋಲ್ಲೇಖಿಜ್ಞಾನಮನ್ಯಾಲಂಬನಮ್' ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಏನು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತೋ ಅದು ನಮಗೆ ಸಮ್ಮತವೇ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದರಿಂದ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಕರಣದಿಂದ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದೋ ಅದು ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ 'ಚಕ್ಷುರಾದಿಗಳಿಂದ ರೂಪಾದಿಜ್ಞಾನವು ಬರುವಾಗ ಚಕ್ಷುರಾದಿಗಳಿಗೆ ಆಕಾಶದ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವೂ ಆಗುವುದರಿಂದ ಆಕಾಶವೂ ರೂಪಾದಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಬೇಕಾದೀತು' ಎಂದು ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೆವಲ್ಲಾ ಎಂದರೆ, ನಾವು ಹೇಳಿರುವ ವಿಷಯದ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದೆಂದು ವಿವಕ್ಷಾ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ; ಚಕ್ಷುರಾಕಾಶಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ರೂಪಾದಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ; ಅದು ಕೇವಲ ಅವರ್ಜನೀಯಸನ್ನಿಧಿಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಚಕ್ಷುರಾಕಾಶಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಕಾರಣೀಭೂತವಾದ ಸಂಬಂಧವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

कथं तर्हि वाक्यादिना संनिकर्षः उच्यते । संसर्गधर्मकपदार्थवाचिपदसमुच्चयरूपवाक्यविषयकज्ञानेन वाक्यार्थज्ञानं जन्यते । तद्व्याप्यलिङ्गविषयेण च लिङ्गज्ञानेन लिङ्गिज्ञानमुत्पद्यते । तदनुभवजनितसंस्कारसहकृतेन्द्रियेण प्रत्यभिज्ञा जायते । इति नातिप्रसङ्गः । न हि संयोगादिरेव संनिकर्षः । किं नाम प्रत्यासत्तिमात्रम् ।

ಶಂಕಾ :

ವಾಕ್ಯದಿಂದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೂ, ಲಿಂಗಜ್ಞಾನದಿಂದ ಲಿಂಗಿಜ್ಞಾನವೂ (ಧೂಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಗ್ನಿಜ್ಞಾನದಂತೆ), ಸಂಸ್ಕಾರ ಸಹಕೃತ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ

ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯೂ (ಅವನೇ ಇವನು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ) ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ವಾಕ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಾದಿಗಳು ವಿಷಯವೇ ಅಲ್ಲದೇ ಹೋದಾವು; ಸನ್ನಿಕರ್ಷವೇ ಇಲ್ಲದೇ ಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆಂದರೆ, ಕಣ್ಣಿಗೆ ಘಟದ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವಿಲ್ಲದೇ ಘಟಜ್ಞಾನವು ಬರಲಿ - ಎಂಬ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ,

ಸಮಾಧಾನ :

ಹೀಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಪರಸ್ಪರ ಅನ್ವಯವೆಂಬ ಧರ್ಮವುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ವಾಚಕವಾದ ಯಾವ ಪದಸಮೂಹ ರೂಪವಾದ ವಾಕ್ಯವಿದೆಯೋ, ಆ ವಾಕ್ಯವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ ಅಥವಾ ವಾಚ್ಯವಾಚಕಸಂಬಂಧದ ಸ್ಮರಣೆಯೇ ಸನ್ನಿಕರ್ಷ ರೂಪವಾಗುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗಿಯಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದದ್ದು ಲಿಂಗವೆಂಬ ರೂಪವಾದ ಲಿಂಗಜ್ಞಾನದಿಂದ ಲಿಂಗಿಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿ-ಸ್ಮರಣೆಯೇ ಸನ್ನಿಕರ್ಷರೂಪವಾದದ್ದು. ಹಿಂದಿನ ದೇಶಕಾಲಗಳ ಸಂಬಂಧ-ವಿದ್ದ ಪದಾರ್ಥದ ಅನುಭವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಸಹಕೃತವಾದ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ತತ್ತಾಂಶದಲ್ಲಿ (ಅವನೇ ಎಂಬ ವಿಷಯಲ್ಲೂ) ಸಂಸ್ಕಾರವೇ ಸನ್ನಿಕರ್ಷರೂಪ-ವಾದದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಸನ್ನಿಕರ್ಷವೆಂದರೆ ಸಂಯೋಗವೋ ಸಮವಾಯವೋ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಾ-ಸತ್ತಿಮಾತ್ರವನ್ನೇ (ಸಂಬಂಧಮಾತ್ರವನ್ನೇ) ನಾವು ಸನ್ನಿಕರ್ಷವೆನ್ನುತ್ತೇವೆ.

तथापि आत्मसंनिकृष्ट मनसा रूपज्ञानं जायते इति तस्यात्मा विषयः स्यादिति चेन्न । असाधारणकारणस्य विवक्षितत्वात् । मनसश्च साधारणत्वात् । तर्हि मनःसन्निकृष्टेन चक्षुषा जायमानं रूपज्ञानं मनोविषयमापन्नमिति चेत् न । संनिकर्षस्यापि असाधारण-कारणतया विवक्षितत्वात् । चक्षुर्मनः संनिकर्षो हि द्रव्यादि-ज्ञानसाधारणः ।

ಇದರ ಮೇಲೆ ಹೀಗೆ ಶಂಕೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ರೂಪಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ (ಏಕೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವಾಗ ಆತ್ಮನಿಂದ ಮನಸ್ಸಿಗೂ, ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಬೇಕು). ಆದ್ದರಿಂದ, ರೂಪಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನೂ ವಿಷಯವಾಗಲಿ ಎಂದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಅಸಾಧಾರಣ ಕಾರಣವನ್ನು ವಿವಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಎಲ್ಲಾ ಜ್ಞಾನಗಳು ಬರುವಾಗಲೂ ಮನಸ್ಸು ಸಾಧಾರಣ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾದಲ್ಲಿ 'ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದ ರೂಪಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ರೂಪಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸು ವಿಷಯ-ವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸನ್ನಿಕರ್ಷವೂ ಅಸಾಧಾರಣ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ವಿವಕ್ಷಾಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಚಕ್ಷುಸ್ಸು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಸನ್ನಿಕರ್ಷದಿಂದ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗತವಾದ ರೂಪ, ದ್ರವ್ಯ , ಜಾತಿ ಎಂಬ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ದ್ರವ್ಯಾದಿ ಜ್ಞಾನ ಸಾಧಾರಣವಾದದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ, ರೂಪಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸು ವಿಷಯವಾಗಲಿ ಎಂದು ಆಪಾದನೆ ಮಾಡಬಾರದು (ಚಕ್ಷುಸ್ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ಘಟದಿಂದ ಘಟಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವಾಗ ಚಕ್ಷುರ್ಘಟ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಅಸಾಧಾರಣ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿಗೆ ಘಟವು ವಿಷಯವೆನ್ನಬಹುದು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ).

एवं जन्यज्ञाने विषयत्वस्य अन्यथाव्यवस्थितत्वात् यद्विज्ञानं यत्प्रतिभासं इत्यन्यथा परिभाषणम् अनुपपन्नम् ।

ಹೀಗೆ ವಿಷಯದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಫಲಿತವಾದುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜನ್ಯಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಾಭಾಕರರಿಂದ ಉಕ್ತವಾದ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ, ವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ 'ಯಾವ ವಿಜ್ಞಾನವು ಯಾವುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದೋ ಅದು ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯ' ಎಂದು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವುದು ಅಯುಕ್ತವು.

न चैवं सत्यनुभवविरोधः । रजतावभासस्य शुक्तिकासन्निकृष्ट करणजत्यत्वेन तद्विषयत्वोपपत्तेः । न चातिप्रसङ्गः दोषजन्यत्व-तदभावादिना व्यवस्थोपपत्तेः । अन्यथा रजतज्ञानात् अरजते प्रवृत्तावपि कथं नातिप्रसङ्गः ।

ಹಿಂದೆ ರಜತಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯು ತೋರುವುದೇ ? ಇಲ್ಲವೇ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ, ರಜತಜ್ಞಾನವು ಶುಕ್ತಿವಿಷಯಕವೆನ್ನುವುದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೇಳಿದ್ದರು. ಅದನ್ನು ಈಗ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಹೇಳಿದಂತೆ ವಿಷಯತ್ವದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಯಾವ ಅನುಭವ ವಿರೋಧವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ರಜತವು ತೋರತಕ್ಕದ್ದು ಶುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ಚಕ್ಷು-ರಿಂದ್ರಿಯ ರೂಪವಾದ ಕರಣದಿಂದಾದ್ದರಿಂದ, ಆ ಜ್ಞಾನವು ಶುಕ್ತಿಕಾವಿಷಯ-ವೆಂದು ಕೂಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದರಿಂದಲೋ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವಾಗಿ, ಮತ್ತಾವುದೋ ಜ್ಞಾನವು ಬರುವುದಾದರೆ ಘಟಸನ್ನಿಕರ್ಷದಿಂದ ಪಟಜ್ಞಾನವು ಬರಲಿ ಎಂದು ಅತಿಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ದೋಷಜನ್ಯವಾದರೆ ಯಾವುದರದೋ ಸನ್ನಿಕರ್ಷದಿಂದ ಮತ್ತಾವುದೋ ಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆ; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ, ಮುಂದೆ ಹೇಳುವಂತೆ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆಗ ರಜತವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವನು, ವಸ್ತುತಃ ರಜತವಲ್ಲದ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಜತವಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ರಜತಾರ್ಥಿಯು ಪ್ರವರ್ತಿಸು-ವುದಾದರೆ, ಘಟವಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಘಟಾರ್ಥಿಯು ಪ್ರವರ್ತಿಸಲಿ ಎಂದು ಅತಿಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ, 'ದೋಷ-ಜನ್ಯಜ್ಞಾನ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಈ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವನು ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೋಷವಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹಾಗಲ್ಲ' ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ದೋಷಸದ್ಭಾವ ತದಭಾವಗಳಿಂದಲೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

अस्तु वा यद्विज्ञानं यत्प्रतिभासं तत्तद्विषयम् इति व्यवस्था । तथापि नानुभवविरोधः । शुक्तिरजतावभासस्य शुक्तित्वविषयतायाम् अनुभवविरोधं ब्रूषे उत इदन्त्वाकारस्य । आद्ये सम्प्रतिपत्तिः । न हि वयम् अस्मिन्प्रत्यये शुक्तित्वमवभासत इति ब्रूमः येन विरोधः स्यात् । शुक्तित्वप्रतिभासस्य रजतावभासविरोधात् । द्वितीये तु न कश्चिद्विरोधः । विरोधे वा समीचीने रजते इदं रजतमिति प्रतीतिर्न स्यात् ।

ಯಾವ ವಿಜ್ಞಾನವು ಏನನ್ನು ತೋರಿಸುವುದೋ (ಎಂದರೆ, ಯಾವುದನ್ನು ವ್ಯವಹರಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗುವುದೋ) ಇದೇ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೆಂದಾಗಲೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ರಜತಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯು ವಿಷಯ-ವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅನುಭವವಿರೋಧವು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೇ ? ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಶುಕ್ತಿತ್ವ ವಿಷಯಕವೆಂದರೆ ಅನುಭವ ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ ? ಅಥವಾ ಇದಂತ್ವಾಕಾರವು (ಇದು ಎಂಬ ಅಂಶವು) ಶುಕ್ತಿತ್ವ ವಿಷಯಕವೆಂದರೆ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ ? ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತತ್ವಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಶುಕ್ತಿತ್ವ ವಿಷಯಕತ್ವವು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ಸಮ್ಮತ. ನಾವು 'ಶುಕ್ತಿರಜತ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿತ್ವವು ತೋರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತಿತ್ತು . ಏಕೆಂದರೆ ಶುಕ್ತಿತ್ವದ ತೋರುವಿಕೆಯು ರಜತದ ತೋರುವಿಕೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು (ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಇದು ರಜತವೆಂದು ತೋರುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಅಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ; ಶುಕ್ತಿಯು ತೋರಿದ್ದಲ್ಲಿ ಇದು ರಜತವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವೇ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ). ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ , ಎಂದರೆ, ಇದಂತ್ವಾಕಾರವು ಶುಕ್ತಿತ್ವ-ವಿಷಯಕವೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ (ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಎಂಬುದಾಗಿ ನಾವು ಶುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಬೆಟ್ಟುಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವುದು). ಇದಂತ್ವಾಕಾರವು ಶುಕ್ತಿತ್ವ ವಿಷಯಕವೆನ್ನುವುದು ವಿರುದ್ಧವೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಸಮೀಚೀನವಾದ ರಜತಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೂ ಇದಂತ್ವವು ರಜತತ್ವ ವಿಷಯಕ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೇ ಬರದೇ ಹೋದೀತು.

एवं सति रजतस्यापि ज्ञानविषयता प्रसज्यत इति चेत् । सत्यम् । इष्ट मेवैतत् । न चैवम् अख्यातिपक्षपातः ज्ञानैक्याभ्युपगमात् । नापि शुक्तिरजते इति ज्ञानं विभ्रमः प्रसज्यते, रजतस्य असत्वाभ्युपगमात् । तादात्म्यावभासस्य अभ्युपगमाच्च ।

ಹೀಗಾದಲ್ಲಿ ರಜತವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೆಂದಾಗುತ್ತದಲ್ಲಾ ? ಎಂದರೆ ಸತ್ಯ ; ರಜತವೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಇಷ್ಟವೇ ಆಗಿದೆ. 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ರಜತವೂ ವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಪ್ರಾಭಾಕರರಂತೆ ಆಖ್ಯಾತಿಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಮಾಡಿದಂತೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೇ ? ಎಂದರೆ, ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಾವು 'ಇದು', 'ರಜತ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ಶುಕ್ತಿರಜತ-ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ (ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ) ಶುಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ರಜತ ಎರಡೂ ವಿಷಯವಾಗುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಶುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ರಜತಗಳೆರಡೂ ಇದ್ದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ, 'ಶುಕ್ತಿರಜತಗಳು' ಎಂದು ಜ್ಞಾನವು ಬಂದರೆ ಅದೂ ಭ್ರಮೆಯಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಬಂದೀತೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಭ್ರಮಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ರಜತವು ಅಸತ್ತೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ; ಶುಕ್ತಿಯೇ ರಜತಾತ್ಮನಾ ತೋರುತ್ತದೆಂದೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ. ಶುಕ್ತಿರಜತಗಳೆರಡೂ ಇದ್ದ (ಸಮೂಹಾಲಂಬನ) ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ರಜತವು ಅಸತ್ತೂ ಅಲ್ಲ; ಶುಕ್ತಿಯು ರಜತಾತ್ಮನಾ ತೋರುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

न चान्यथाख्यातिजनने कारणाभावः । इन्द्रियादेरेव तत्कारणत्वात् । समीचीनज्ञानकारणस्यापि दोषकलुषितस्य विभ्रमहेतुत्वोपपत्तेः ।

ಇದುವರೆಗೂ, ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಗೆ ವಿಷಯವು ಯಾವುದೆಂದು ಚರ್ಚಿಸಲಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ, ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಗೆ ಕಾರಣವಾವುದೆಂದು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳೇ ಅನ್ಯಥಾಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ-ವಾಗಿವೆ. ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳು ಸಮೀಚೀನವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ದೋಷಗಳಿಂದ ಕಲುಷಿತವಾದ ಅವೇ ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳು ಅನ್ಯಥಾ-ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆಂದು ಕೂಡುತ್ತದೆ.

न च दोषाणां स्वारसिकशक्तिविरोधमात्रमिति वाच्यम् । तथा सति समीचीनव्यवहारहेतोर्विज्ञानादन्यथाव्यवहारजन्मानुपपत्तिप्रसङ्गात् ।

'ದೋಷಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ ವಿಪರೀತಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ತಂದು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಬಾರದು (ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಮೀಚೀನ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದದ್ದು. ದೋಷಗಳು ಈ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುಂಠನ-ಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ; ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಅನ್ಯಥಾ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ). ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಲ್ಲಿ, ವಿಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಸಮೀಚೀನವಾದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣ-ವಾದ್ದರಿಂದ, ದೋಷವಶಾತ್ ಬೇರೆಯ ಶಕ್ತಿಯು ಬಂದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅನ್ಯಥಾ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಹುಟ್ಟಬಾರದಾಗಿತ್ತು ಎಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ.

किं च सहकारिमात्रस्य विपरीतशक्त्यनाधायकत्वं दोषाणामेव वा । आद्ये पशुहिंसा किं धर्मजनने स्वारसिकशक्तिमती उत अधर्मजनने इति वाच्यम् । आद्ये कथं क्रतुबाह्यत्वापि धर्मं न जनयेत् । द्वितीये कथं क्रत्वन्तर्गताऽपि धर्मं जनयेत् । सहकारिवशादिति चेत् । अङ्गीकृतं तर्हि सहकारिणा स्वारसिकशक्तिप्रतिरोधेन विपरीतशक्त्याधायकत्वम् ।

'ದೋಷಗಳು ಸಹಜಶಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವೇ ಹೊರತಾಗಿ ವಿಪರೀತಶಕ್ತಿ-ಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ'ವೆಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಪಪತ್ತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಸಹಕಾರಿ ಮಾತ್ರಕ್ಕೇ ವಿಪರೀತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುವಿಕೆಯು ಇಲ್ಲವೋ ? ಅಥವಾ ದೋಷಗಳು ಮಾತ್ರ ವಿಪರೀತ

ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುವಿಕೆಯು ಇಲ್ಲವೋ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸೋಣ. ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಸಹಕಾರಿ ಮಾತ್ರಕ್ಕೇ ವಿಪರೀತ ಶಕ್ತ್ಯಾಧಾಯಕತ್ವವು ಇಲ್ಲವೆಂಬುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಪಶುಹಿಂಸೆಯು ಧರ್ಮವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕಶಕ್ತಿವುಳ್ಳದ್ದೋ ? ಅಥವಾ ಅಧರ್ಮ-ವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಶಕ್ತಿವುಳ್ಳದ್ದೋ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು. ಪಶುಹಿಂಸೆಗೆ ಧರ್ಮಜನನದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಶಕ್ತಿಯು ಇರುವುದಾದರೆ, ಯಜ್ಞದ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಪಶುಹಿಂಸೆಯು ಏಕೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬಾರದು? (ಯಾಜ್ಞಿಕ ಪಶುಹಿಂಸೆಯು ಧರ್ಮ-ಸಾಧನವೆಂದು ವೈದಿಕರಿಗೆ ಸಮತವಾಗಿದ್ದರೂ, ಕೇವಲ ಪಶುಹಿಂಸೆಯು ಅಧರ್ಮ ಸಾಧನವೆಂದೇ ಸಮ್ಮತವಾಗಿದೆ). ಪಶುಹಿಂಸೆಗೆ ಅಧರ್ಮ ಜನನದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಶಕ್ತಿಯು ಇರುವುದಾದರೆ, ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಪಶುಹಿಂಸೆಯಾದರೂ ಹೇಗೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸೀತು? 'ಮಂತ್ರಾದಿ ರೂಪಸಹಕಾರಿ ವಶದಿಂದ ಯಾಜ್ಞಿಕ ಪಶುಹಿಂಸೆಯು ಧರ್ಮವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಹಕಾರಿಯು ಸ್ವಾರಸಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಡ್ಡಿ ಮಾಡಿ ವಿಪರೀತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದಂತೆಯೇ ಆಯಿತು.

न द्वितीयः नियामकाभावात् ।

'ಸಹಕಾರಿ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತ ಶಕ್ತ್ಯಾಧಾಯಕತ್ವಾಭಾವವು ಇಲ್ಲವಾದರೂ, ದೋಷಗಳಿಗೆ ವಿಪರೀತ ಶಕ್ತ್ಯಾಧಾಯಕತ್ವಾಭಾವವು ಇದೆ (ದೋಷಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವಿಪರೀತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವಿಕೆಯು ಇಲ್ಲ)' ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ದೋಷಗಳೂ ಸಹ ಇಂದ್ರಿಯಾದಿ-ಕರಣಗಳಿಗೆ ಸಹಕಾರಿಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಬೇರೆಯ ಸಹಕಾರಿಗಳಿಗೆ ವಿಪರೀತ ಶಕ್ತ್ಯಾಧಾಯಕತ್ವವು ಇದ್ದರೂ, ದೋಷಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವಿಪರೀತ ಶಕ್ತ್ಯಾಧಾಯ-ಕತ್ವವು ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಯಾವುದೇ ನಿಯಾಮಕವಿಲ್ಲ.

किञ्च, काचादयोऽपि विपरीतज्ञानजनने सहकारिण एव अङ्गी-क्रियन्ते, दोषत्वं तु इष्ट कार्यविघातितामात्रेण उच्यते । कामुकस्य कामिनीविभ्रमेषु गुणत्वाभिमानात् ।

ದೋಷವು ಪ್ರತಿಬಂಧಕರೂಪವಾದದ್ದು (ಎಂದರೆ ಸಹಜಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರೋಧ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು). ಅದು ಬೇರೆಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟು ಕಾರ್ಯಾನುಕೂಲವಾಗುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅದನ್ನೂ ಸಹಕಾರಿ ಎನ್ನಬೇಕೇ ಹೊರತಾಗಿ ದೋಷವೆಂದು ಕರೆಯಬಾರದು. ಹೀಗೆ ದೋಷವೆಂಬ ವಚನವೇ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತಶಕ್ತ್ಯಾಧಾಯಕತ್ವವು ಇಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಚಕ್ಷುರಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಕಾಚಾದಿಗಳನ್ನೂ ಸಹ ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಹಕಾರಿಗಳೆಂದೇ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಾದರೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ದೋಷಗಳೆಂದು ಏಕೆ ಕರೆಯುವುದೆಂದರೆ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಇಷ್ಟವಾದ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿ ಮಾಡುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ದೋಷಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಸಹಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಇಷ್ಟ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧ ಮಾಡುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ದೋಷತ್ವವು ಎಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ ? ಎಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕಾಮುಕ ಪುರುಷನಿಗೆ ಕಾಮಿನಿಯ ಹಾವಭಾವ ವಿಲಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮ್ಯಕರ್ಮ-ರೂಪವಾದ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಹಕಾರಿಯೆಂದು ಅಭಿಮಾನವಿದ್ದಾಗ್ಯೂ, ವಿರಕ್ತಪುರುಷನಿಗೆ ಇವೇ ಮೋಕ್ಷರೂಪವಾದ ಇಷ್ಟಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾದ್ದರಿಂದ ದೋಷವೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಇದೆ. ಹೀಗೆ, ಸಹಕಾರಿಗಳೇ ಇಷ್ಟಕಾರ್ಯ ವಿಘಾತಕವಾಗಿ ದೋಷಗಳಾಗಬಹುದು.

न चैवं भर्जिताः कुटजधानाः वटाङ्कुरं कुतो न जनयन्तीति वाच्यं पदार्थशक्तिवैचित्र्यात् । केचित् वस्त्वन्तरशक्तिमेव प्रतिबध्नन्ति यथा भर्जनादयः । केचित् सहजशक्तिप्रतिबन्धेन विपरीतामपि शक्तिमाद-धति । यथा विषस्य मारकत्वशक्तिं प्रतिबध्य आरोग्यादिजन-नशक्तिमादधानाः पदार्थाः । गुणा एव न ते दोषाः इति चेत् । काचादयोऽपि गुणा एव न ते दोषाः इत्युक्तमेव ।

'ಸಹಕಾರಿಗಳು ಸಹಜಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧ ಮಾಡಿ ವಿಪರೀತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತವೆ' ಎನ್ನುವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಹುರಿದಂಥ ಗಿರಿಮಲ್ಲಿಕಾಬೀಜಗಳು ಆಲದ ಮೊಳಕೆಯನ್ನು ಏಕೆ ಹುಟ್ಟಿಸಬಾರದು (ಹುರಿಯುವುದು ಒಂದು ಸಹಕಾರಿ, ಗಿರಿಮಲ್ಲಿಕಾಬೀಜವನ್ನು ಹುರಿದರೆ, ಗಿರಿಮಲ್ಲಿಕಾಮೊಳಕೆಯು ಹುಟ್ಟದಂತೆ ಆಗುವುದೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಆಲದ ಮೊಳಕೆಯು ಹುಟ್ಟುವ ಶಕ್ತಿಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲಾ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ)? ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ, ಪದಾರ್ಥಗಳ ಶಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಕೆಲವು ಪದಾರ್ಥಗಳು ವಸ್ತುವಿಶೇಷದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿಬಂಧ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬೀಜವನ್ನು ಹುರಿದಾಗ ಮೊಳೆಯುವ ಶಕ್ತಿಯು ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸಹಜಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧನ ಮಾಡಿ ವಿಪರೀತವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ರಸೌಷಧಿಗಳಲ್ಲಿ ವತ್ಸನಾಭಿ ಎಂಬ ವಿಷವನ್ನು ಮಿಶ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಷಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಮಾರಕ (ಕೊಲ್ಲುವ) ಶಕ್ತಿಯು ಇದ್ದರೂ, ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧನ ಮಾಡಿ ಆರೋಗ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡತಕ್ಕ ಕೆಲವು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೆರೆಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ವೈದ್ಯಕೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸಹಕಾರಿಗಳೇ ಹೊರತಾಗಿ ದೋಷಗಳು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾಚಾದಿಗಳೂ ಸಹಕಾರಿಗಳೇ ಹೊರತಾಗಿ ದೋಷಗಳಲ್ಲವೆಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿದೆ.

ननु जनकस्यैव साक्षात्कारिप्रत्ययविषयत्वं दृष्टम् । न च रजतस्येदन्तादात्म्यस्य वाऽसतो जनकत्वम् अस्ति तत्कथं विषयत्वमिति । मैवम् । तथा सति ईश्वरज्ञानस्य नित्यस्य अर्थो विषयो न स्यात् । प्रत्यभिज्ञानस्य च तदंशो विषयो न भवेत् ।

ಶಂಕಾ :

ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೋ ಅದೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದು ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಘಟಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಘಟವೇ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ

ಹುಟ್ಟುವ ಘಟಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬರುವಾಗ ಬೆಳ್ಳಿಯಾಗಲೀ, ಇದು ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥ ಹಾಗೂ ಬೆಳ್ಳಿಗಳ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವಾಗಲೀ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದದ್ದು ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಜನಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅದು ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ :

ಪರಿಹಾರ

ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೋ ಅದೇ ವಿಷಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಾದ ಈಶ್ವರಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಜ್ಞೇಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ವಿಷಯವಾಗದೇ ಹೋಗಬೇಕಾದೀತು. ಜನಕವಾದದ್ದು ವಿಷಯವೆಂಬ ನಿಯಮವು ಜನ್ಯಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಈಶ್ವರ ಜ್ಞಾನವು ಜನ್ಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು (ಅದೇ ಇದು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು) ಜನ್ಯವಷ್ಟೇ, ಅದರಲ್ಲಿ 'ತತ್' ಎಂದರೆ 'ಪೂರ್ವದೇಶಕಾಲ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದ್ದು' ಎಂಬ ಒಂದು ಅಂಶವಿದೆ. 'ಇದಂ' ಎಂದರೆ ಈ ದೇಶಕಾಲ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಇದಮಂಶವು ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾಗ್ಯೂ, ತದಂಶವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ತದಂಶವು ಜನಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗದೇ ಹೋಗಬೇಕಾದೀತು.

तत्र निरूपकत्वादिमात्रेण विषयताङ्गीकारे रजतादेरपि ज्ञाननिरूपकत्वेन विषयत्वोपपत्तेः । कथम्, असतो निरूपकत्वमिति चेत् न । गुरूणां टीका, कुरूणां क्षेत्रम् इतिवदुपपत्तेः । अतीतादिविषयानुमित्यादि व्यावर्तकत्वं प्रमेयस्य न स्यात् ।

ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ತದಂಶವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಜನಕವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ನಿರೂಪಕ (ವ್ಯಾವರ್ತಕ)ವಾದ್ದರಿಂದ (ಇತರ ಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ತದಂಶವು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದರಿಂದ) ವಿಷಯತ್ವವು ಕೂಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ರಜತಾದಿಗಳೂ ನಿರೂಪಕವಾದ್ದರಿಂದ ವಿಷಯತ್ವವು ಉಂಟೆಂದು

ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ತಾನೇ ಇಲ್ಲದ್ದು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಕವಾಗುತ್ತದೆಂದರೆ, 'ಗುರುಗಳ ಟೀಕಾ', 'ಕುರುಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರ' ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವಾಗ ಗುರುಗಳೂ, ಕುರುಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇತರ ಟೀಕೆಗಳನ್ನೂ, ಇತರ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನೂ ವ್ಯಾವರ್ತನ ಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಅದರಂತೆ, ರಜತವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವ್ಯಾವರ್ತಕ-ವಾಗಬಹುದು. ಅತೀತಾನಾಗತ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅಥವಾ ಆಗಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳು (ಪ್ರಮೇಯಗಳು) ಈಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಜ್ಞಾನಜನಕವಲ್ಲ. ಆದರೂ, ಆ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಅನುಮಿತಿ ಅಥವಾ ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವ್ಯಾವರ್ತಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಸತ್ತಾದದ್ದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾವರ್ತಕತ್ವವು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ಅತೀತಾದಿ ವಿಷಯಕವಾದ ಅನುಮಿತ್ಯಾದಿಗಳ ವ್ಯಾವರ್ತಕತ್ವವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬೇಕಾದೀತು.

तत्र व्यावर्तकं कदाचिदस्ति, रजतादिकं कदापि नास्तीति वैषम्यमिति चेत् । तत्किं यदाकदाचित् सतः कारणत्वं, पूर्वक्षणे सतो वा, नाद्यः । अतिप्रसङ्गात् । द्वितीये तु किमनेन ।

ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾದಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ, ಅತೀತಾತಿ ವಿಷಯಕವಾದ ಅನುಮಿತಿ ಅಥವಾ ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ ವ್ಯಾವರ್ತಕವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದೆ; ರಜತಾದಿಗಳು ಎಂದೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದ-ರಿಂದ ವೈಷಮ್ಯವು ಬಂದಿತೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದದ್ದು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ? ಅಥವಾ ಪೂರ್ವಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಎಂದೋ ಇದ್ದದ್ದು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಕಾರಣವು ನಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೂ ಕಾರಣದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಲಿ ಎಂಬ ಅನಿಷ್ಟವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪೂರ್ವಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಇರತಕ್ಕದ್ದು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ - ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಎಂದೋ ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವಾದರೂ ಏನು ?

अथ न अतीतादिरर्थः स्वसामर्थ्येन अनुमित्यादिकं व्यावर्तयति; येन तत्सत्तापेक्षा स्यात्; किन्तु करणजन्या ज्ञानमर्थव्यावृतमेव जायते, करणजन्यादेव सामर्थ्यादिति चेत् समं प्रकृतेऽपि ।

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಮತ್ತೆ ಹೀಗೆ ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ : ಅತೀತಾದಿಪದಾರ್ಥವು ತನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಅನುಮಿತಿ ಅಥವಾ ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನವನ್ನು ವ್ಯಾವರ್ತನೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಪದಾರ್ಥದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇತರ ಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿ ಬುದ್ಧಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಈ ಪದಾರ್ಥವು ಇರಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಹಾಗಾದರೆ, ಯಾವುದರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಬುದ್ಧಿಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ, ಕರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವಾಗಲೇ ಅರ್ಥದಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅದೂ ಸಹ ಕರಣಜನ್ಯವಾದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದಲೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರಣದ ಸತ್ತೆಯೇ ಸಾಕು. ಪದಾರ್ಥದ ಸತ್ತೆಯು ಅನಪೇಕ್ಷಿತ - ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವ-ಪಕ್ಷಿಯು ಹೇಳಿದರೆ, ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಸಮಾನವೆಂದು ನಮ್ಮ ಉತ್ತರ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ, ದುಷ್ಟೇಂದ್ರಿಯ ರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನಕಾರಣದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದಲೇ ರಜತಾದಿ ವ್ಯಾವೃತ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ರಜತದ ಸತ್ತೆಯು ಅನಪೇಕ್ಷಿತ.

किञ्च सत्यस्थलेऽपि न साक्षात् साक्षात्कारं प्रति कारणत्वम् अर्थस्य किन्तु इन्द्रियसंनिकर्षस्यैव । स च यत्रासता नोपपद्यते तत्र अर्थसत्तामपेक्षते इति पारम्पर्येणैव अर्थस्य कारणत्वम् ।

'ಸತ್ಯರಜತಾದಿ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಜನಕವಾದ ರಜತಾದಿಯೇ ಜನ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆಯಲ್ಲಾ' ಎಂದರೆ, ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸತ್ಯ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥವು (ಜ್ಞೇಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವು) ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಕಾರಣವಲ್ಲ; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಅರ್ಥೇಂದ್ರಿಯ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಪದಾರ್ಥವಿದ್ದರಷ್ಟೇ ಇಂದ್ರಿಯ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವಾಗುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥೇಂದ್ರಿಯ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಪದಾರ್ಥ

ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪದಾರ್ಥವು ಜ್ಞಾನಜನನದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರಯಾ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ (ಅತೀತಾದ್ಯನುಮಿತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿ-ಸ್ಮರಣಾದಿ ರೂಪವಾದ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವುಂಟೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ).

ननु तर्हि असता रजतादिना संनिकर्षायोगात् कथम् इन्द्रियेण तज्ज्ञानजन्मेति चेन्न । शुक्तिकासंन्निकृष्टं दुष्टमिन्द्रियं तामेव अत्यन्ता-सद्रजतात्मना अवगाहमानं ज्ञानं जनयतीत्यङ्गीकारात् ।

'ಹಾಗಾದರೆ ಅಸತ್ತಾದ ರಜತಾದಿಗಳಿಂದ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಕೂಡದೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುವುದು ?' ಎಂದರೆ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ದುಷ್ಟವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವು, ಶುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಅತ್ಯಂತ ಅಸತ್ತಾದ ರಜತರೂಪದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ - ಎಂದು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ.

अत एव न असत्ख्यातिप्रसङ्गः । यावत्खलु विगीते प्रत्यये भासते तस्य सर्वस्यासत्त्वे असत्ख्यातिः स्यात् । न चैवमित्युक्तम् ।

'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಅಸದ್ರಜತ ವಿಷಯಕವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಅಸತ್ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೇ ? ಎಂದರೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳು ತೋರುತ್ತವೆಯೋ ಅಷ್ಟೂ ಅಸತ್ತಾದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ ಖ್ಯಾತಿಯು ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹೀಗಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಇದು ಎಂಬ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಭೂತವಾದ ಶುಕ್ತಿಕಾಶಕಲವನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಶೂನ್ಯವಾದಿ-ಮತದಲ್ಲಿ ಅಧಿಷ್ಠಾನವೂ ಅಸತ್ತೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

यच्चोक्तं विषयव्यभिचारे ज्ञानस्य सर्वत्रानाश्वास इति तदौत्सर्गिकम् ज्ञानानां प्रामाण्यम् अपवादाद्विपर्ययः इति वदता आचार्येणैव परिहरिष्यते । साक्षी खलु चैतन्यरूपो नियतयाथार्थ्यः कदाचिदपि शङ्कानास्कन्दितोऽन्तःकरणवृत्तीनां याथार्थ्यं स्वयमेव गृह्णाति ।

परीणासहकृतस्तु अयाथार्थ्यमिति बादरायणीयं मतम् । अत एव अनाश्वासनिरसनोपायो न ज्ञानेषु कश्चिद्विशेषोऽस्ति निरस्तम् । अन्यथा परस्यापि कथं विषयव्यभिचारे व्यवहृतेः व्यवहारान्तरे समाश्वासः स्यात् । तदभावे च कथं व्यवहारदर्शनेन अन्वितार्थे व्युत्पत्तिः ।

'ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೆಡೆ ವಿಷಯವನ್ನು ವ್ಯಭಿಚರಿಸುವುದಾದರೆ ಎಲ್ಲೆಡೆಯೂ ಅವಿಶ್ವಾಸವು ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಏನು ಹೇಳಿದರೋ ಅದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಮುಂದೆ ಪರಿಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ಕ್ರಮವೇನೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿದೆ; ಅಪವಾದವಶಾತ್ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದುದು; ಸಾಕ್ಷಿಯ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯವು ನಿಯತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, 'ಎಂದೂ ಸಂಶಯಕಲಂಕದಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯಾದ ಜ್ಞಾನಗಳ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯ-ವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದು ಬಾದರಾಯಣರ ಮತ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವ ಉಪಾಯವಿಶೇಷವೇನೂ ಇಲ್ಲ - ಎಂಬುದೂ ತಿರಸ್ಕೃತವಾಯಿತು. ಪರೀಕ್ಷೆಯೇ ಅವಿಶ್ವಾಸ ಪರಿಹಾರೋ-ಪಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒಪ್ಪದಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಪರಕೀಯರಿಗೂ (ಪ್ರಾಭಾಕರರಿಗೂ) ಸಹ ವ್ಯವಹಾರವು ಒಂದೆಡೆ ವಿಷಯವನ್ನು ವ್ಯಭಿಚರಿಸಿದಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಂಬಿಕೆಯು ಬರುತ್ತದೆಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯು ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ, ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕಂಡು ಅನ್ವಿತಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟಾಗುವುದೆಂಬ ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಹೇಗೆ ಕೂಡುತ್ತದೆ (ವೃದ್ಧರ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಬಾಲಕನಿಗೆ ವಾಚ್ಯವಾಚಕ ಸಂಬಂಧರೂಪವಾದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯು ಉಂಟಾಗುವುದೆಂದು ಪ್ರಭಾಕರರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇದು ಹೇಗೆ ಸರಿಹೋದೀತೆಂದಭಿಪ್ರಾಯ)?

क्वचित् विवेकाग्रहे च कथमन्यत्र विशिष्ट प्रत्यये विश्वासो भवेत् । तदभावे च कथं निःशङ्काप्रवृत्तिः । बाधकाभावादिना समाश्वासस्तु

परोक्तरीत्यैव निरस्तः । किं च प्रवृत्त्युत्तरकालीनो बाधकाभावः कथं निःशङ्कप्रवृत्तौ उपयुज्यते ।

'ಇದಂ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೂ 'ರಜತಮ್' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಗೂ ವಿವೇಕಜ್ಞಾನವು ಆಗದೇ ಇರುವುದರಿಂದ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತಿದೆಯೆಂದು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೇಳುವರಷ್ಟೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಕಡೆ ವಿವೇಕಜ್ಞಾನವು ಆಗಿಲ್ಲವಾದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನವು ಬರುವ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದು? ವಿಶ್ವಾಸವಿಲ್ಲದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ, ನಿಃಶಂಕ-ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಕೂಡುವುದು? ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದೆಡೆ ನಿಶ್ಶಂಕಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಆಗುತ್ತದೆ; ಬಾಧಕವಿದ್ದೆಡೆ ನಿಶ್ಶಂಕಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ, ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ-ದಿರುವ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸ, ಬಾಧಕವಿರುವಲ್ಲಿ ಅವಿಶ್ವಾಸ - ಎಂಬ ಸಮಾಧಾನವು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ನಿರಸ್ತವಾಗಿದೆ ('ಬಾಧಕ ಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಹೇಗೆ ವಿಶ್ವಾಸವು ಕೂಡುತ್ತದೆ' ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಹಿಂದೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ). ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾದ ನಂತರ ಬಾಧಕವುಂಟೇ ? ಇಲ್ಲವೇ ? ಎಂಬುದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ನಂತರ ಬರುವ ಬಾಧಕಾಭಾವಜ್ಞಾನವು ನಿಶ್ಶಂಕಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗಲು ಹೇಗೆ ಉಪಯುಕ್ತ-ವಾಗುತ್ತದೆ? ಉಪಯುಕ್ತವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಬಾಧಕಾಭಾವಜ್ಞಾನಾನಂತರ ನಿಶ್ಶಂಕಪ್ರವೃತ್ತಿಯೆದೂ, ನಿಶ್ಶಂಕಪ್ರವೃತ್ತಿನಂತರ ಬಾಧಕಾಭಾವನಿಶ್ಚಯ-ವೆಂದೂ ಹೇಳಿದಂತಾಗಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯರೂಪದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

बाधकाभावादिना विशिष्ट ज्ञानस्वरूपनिश्चयम् अङ्गीकुर्वाणः कथं स्वप्रकाशविज्ञानवादं न जह्यात् ।

ಪ್ರಾಭಾಕರರು ತ್ರಿಪುಟೀಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದಿಗಳು. ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ 'ಇದನ್ನು ನಾನು ತಿಳಿದಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನಾಕಾರ. ಇದರಲ್ಲಿ ನಾನು ಎಂಬ ಆತ್ಮಾಂಶ, ಇದು ಎಂಬ ವೇದ್ಯಾಂಶ ಇವುಗಳ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು, ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ-ರೂಪದಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಾಧಕಾಭಾವದಿಂದ

ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುವುದಾದರೆ, ಈ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಂತಾಗುವುದು (ಆದ್ದರಿಂದ, ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದರ್ಥ).

औत्सर्गिकी प्रवृत्तिः अपवादान्निवृत्तिति चेत् । समं प्रकृतेऽपि ।

ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಲ್ಲದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಶಂಕಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗುವುದೆಂದು ನಮ್ಮಿಂದ ಪ್ರಶ್ನಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಭಾಕರರು 'ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ; ಅಪವಾದವಿದ್ದರೆ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದು' ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, 'ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ, ಅಪವಾದವಿದ್ದರೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ' ಎಂದು ನಾವೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದರಿಂದ, ಒಂದು ಕಡೆ ವಿಷಯ ವ್ಯಭಿಚರಿತಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೆ, ಸರ್ವತ್ರ ಅವಿಶ್ವಾಸಪ್ರಸಂಗವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

यदप्युक्तं विपरीतख्यातिपक्षे ज्ञानं साकारमापतेदिति तदप्यनुपपन्नम्, अत्यन्तासत एवाकारस्य स्फुरणाङ्गीकारात् । अन्यथा व्यवह्रियमाणस्याकारस्य बहिरभावात् व्यवहारोऽपि तदाकारः प्रसज्येत ।

ಅನ್ಯಥಾ ಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕಾರವಾದೀತು! ಇದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿದಂತಾಗುವುದೆಂದು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೇನು ಮಾಡಿದ್ದರೋ ಅದೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅಸತ್ತಾದ ಆಕಾರವೇ ಸ್ಫುರಣವಾಗುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ. ಹೀಗೆ ಒಪ್ಪದಿದ್ದಲ್ಲಿ, 'ಪ್ರತೀಯಮಾನವಾದ ರಜತಾಕಾರವು ಜ್ಞಾನದ ಆಕಾರವೇ ಆದೀತು' ಎಂದು ಪ್ರಾಭಾಕರರರು ಆಪತ್ತಿ ಮಾಡಿದಂತೆ, 'ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡಲ್ಪಡುವ ರಜತಾಕಾರವು ಬಹಿಃಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ರಜತಾಕಾರವು ವ್ಯವಹಾರ ನಿಷ್ಠವೆಂದೇ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿ ಬಂದು, ವ್ಯವಹಾರವೂ ರಜತಾಕಾರವೇ ಆಗಲಿ ಎಂಬ ಆಪತ್ತಿಯು ಬಂದೀತು.

यस्तु रजतज्ञानस्य स्मृतित्वे परिशेषोपन्यासः सोऽपि प्रत्युत्पन्न-करणदुष्टेन्द्रियादिजन्यतोपपादनात् परिशेषानुपपत्तेरयुक्तः ।

ಹಿಂದೆ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಸ್ಮೃತಿ ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಪರಿಶೇಷ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಉಪನ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ 'ರಜತಜ್ಞಾನವು ಅವ್ಯವಹಿತವಾದ ಹಿಂದಿನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿರುವ ದುಷ್ಟೇಂದ್ರಿಯವೇ ಮೊದಲಾದ ಕರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಉಪಪಾದನ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ, ಪರಿಶೇಷವು ಕೂಡದಿರುವುದ-ರಿಂದ ಅವರು ಮಾಡಿದ ಉಪನ್ಯಾಸವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

अनाकलितरजतस्यानुत्पद्यमानत्वं च गगनादौ अनैकान्तिकम् । रजतज्ञानवत एव उत्पद्यमानत्वं विवक्षितमितिचेन्न । तथापि रजतसंस्कारव्यवहारादौ व्यभिचारात् । ज्ञानत्वे सतीति विशेषणा-दयमदोष इति चेन्न । रजतनिर्विकल्पकज्ञानवत एव उत्पद्यमाने रजतसविकल्पकानुभवे व्यभिचारतादवस्थ्यात् । रजतसविकल्पक-ज्ञानवत एव उत्पद्यमानज्ञानत्वं विवक्षितमिति चेन्न हानादिबुद्धिष्व-नैकान्तिकताऽनिस्तारात् ।

'ಇದು ಸ್ಮರಣೆ, ರಜತಜ್ಞಾನವು ಆಗದಿದ್ದವನಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ-ವಾದ್ದರಿಂದ, ಸಂಪ್ರತಿಪನ್ನ ಸ್ಮರಣೆಯಂತೆ' ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಉಪನ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಗಗನಾದಿ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಎಂದೂ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಗಗನಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇತುವಿದ್ದರೂ, ಸ್ಮರಣತ್ವ ರೂಪವಾದ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರುತ್ತದೆ. 'ರಜತಜ್ಞಾನವು ಯಾರಿಗೆ ಉಂಟೋ ಅವನಿಗೇ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆ' ಎಂಬುದು ಸಾಧನವಾಗಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ – ಎಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ರಜತಸಂಸ್ಕಾರವೂ, ರಜತವ್ಯವಹಾರಾದಿಗಳೂ ಸಹ ರಜತಜ್ಞಾನ-ವಿದ್ದವನಿಗೇ ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ, ಈ ಸಂಸ್ಕಾರಾದಿಗಳು ಸ್ಮರಣರೂಪವಲ್ಲ-ವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರುತ್ತದೆ. 'ಜ್ಞಾನತ್ವೇ ಸತಿ' ಎಂದು ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ – ಎಂದರೆ, 'ಯಾವುದು ಜ್ಞಾನವಾಗಿದ್ದು,

ರಜತಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವನಿಗೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಸ್ಮರಣೆ ಎಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ'ವೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ರಜತ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನ (ಯಾವ ವಿಶೇಷಣವೂ ಇಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನ) ವುಳ್ಳವನಿಗೇ ಹುಟ್ಟತಕ್ಕಂಥ ರಜತದ ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಜ್ಞಾನವು ಈಗ ಪರಿಷ್ಕಾರ ಮಾಡಿದ ಹೇತುವುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ (ಜ್ಞಾನವಾಗಿದ್ದು ರಜತಜ್ಞಾನವಿದ್ದವನಿಗೇ ಹುಟ್ಟ-ತಕ್ಕದ್ದಾದ್ದರಿಂದ), ಇದು ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. 'ಯಾರಿಗೆ ರಜತಸವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನವು ಇದೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದು ಹೇತುವೆಂದು ವಿವಕ್ಷಾ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ - ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಾನಾದಿ ಬುದ್ಧಿಗಳು (ಬಿಡಬೇಕು ಅಥವಾ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಗಳು) ರಜತಸವಿಕಲ್ಪಕ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದವನಿಗೇ ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ, ಆ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಣತ್ವವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ವ್ಯಭಿಚಾರದ ಪರಿಹಾರವು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

संस्कारमात्रसहकृतमनोजन्यत्वोपाधिग्रस्तं चानुमानम् । न चानेनैव हेतुना, अस्य पक्षे साधनं, व्यभिचारस्योक्तत्वात् ।

ಹೀಗೆ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರುತ್ತದೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿರೂಪ ದೋಷವೂ ಇರುತ್ತದೆ. 'ಸಂಸ್ಕಾರ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಹ ಕೃತವಾದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆ' ಎಂಬುದೇ ಉಪಾಧಿ. ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ, ಯಾವುದು ಸಂಸ್ಕಾರ ಮಾತ್ರ ಸಹಕೃತವಾದ ಮನೋಜನ್ಯವೋ ಅದು ಸ್ಮರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಬಂದಾಗ, ಅದಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಸಹಕಾರವೂ ಇರುವುದರಿಂದ, ಸಂಸ್ಕಾರ ಮಾತ್ರ ಸಹ ಕೃತ ಮನೋಜನ್ಯತ್ವವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಸ್ಮರಣೆಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. 'ಯಾರಿಗೆ ರಜತಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲವೋ ಅವನಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಹೇತುವಿನಿಂದಲೇ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಹುಟ್ಟಿದ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಸಂಸ್ಕಾರಮಾತ್ರ ಸಹಕೃತ ಮನೋಜನ್ಯ-ವೆಂದೂ ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ - ಎಂಬುವುದಾದರೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಗಗನಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ.

किञ्चेदं स्मरणत्वं साध्यं, न तावत्सामान्यं गुणेषु प्राभाकरैरभ्युपगतम् ।

ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೇಳಿದ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಧನಾಂಶವನ್ನು ದೂಷಿಸಿ, ಈಗ ಸಾಧ್ಯಾಂಶವನ್ನು ಎಂಟು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪ ಮಾಡಿ ದೂಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳಿದ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಣತ್ವ ಎಂಬುದು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ಸ್ಮರಣತ್ವವನ್ನು ಜಾತಿಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕಾರ ಮಾಡಿಲ್ಲ (ಜಾತಿಯು ಆಕಾರದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗತಕ್ಕದ್ದು; ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆಕಾರವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ). (1)

अननुभवत्वमिति चेत् । तदपि किमनुभवादन्यत्वम्, अनुभवत्वानधिकरणत्वं वा । आद्ये अनुभवस्यापि तत्सम्भवेन सिद्धसाधनता स्यात् ।

ಸ್ಮರಣತ್ವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅನನುಭವತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿದರೆ, ಮತ್ತೆ ಹೀಗೆ ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅನನುಭವತ್ವ ಎಂದರೆ ಅನುಭವದಿಂದ ಭಿನ್ನತ್ವವೆಂದು ಅರ್ಥವೋ ? ಅಥವಾ ಅನುಭವತ್ವಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗದಿರುವಿಕೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವೋ ? ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ರಜತಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಅನುಭವವೂ ಘಟಾದ್ಯನುಭವಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ್ದರಿಂದ, ಈ ವಿಷಯವು ನಮಗೆ ಸಿದ್ಧವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ, ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ರೂಪವಾದ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. (2)

द्वितीये अनुभवत्वं किमिति वाच्यम् । स्मृत्यन्यत्वमिति चेन्न । स्मृतावपि प्रसङ्गात् । इतरेतराश्रयप्रसक्तेश्च ।

'ಅನುಭವತ್ವಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗದಿರುವಿಕೆ' ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅನುಭವತ್ವವೆಂದರೆ ಏನು ? ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಅನುಭವತ್ವವೆಂದರೆ ಸ್ಮೃತಿಭಿನ್ನತ್ವವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಒಂದು ಸ್ಮೃತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಮೃತಿ-ಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲೂ ಅನುಭವತ್ವದ ಲಕ್ಷಣವು

ಬಂದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ರೂಪವಾದ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಸ್ಮೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಅನುಭವತ್ವಾನಧಿಕರಣತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಆ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅನುಭವತ್ವ ಎಂಬುದು ಸೇರಿದೆ. ಅನುಭವತ್ವದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಸ್ಮೃತಿಭಿನ್ನತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿ ಎಂಬುದು ಸೇರಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅನುಭವತ್ವದ ಜ್ಞಾನವಾಗದೇ ಸ್ಮೃತಿತ್ವಜ್ಞಾನವು ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ; ಸ್ಮೃತಿತ್ವದ ಜ್ಞಾನವು ಆಗದೆ ಅನುಭವತ್ವದ ಜ್ಞಾನವು ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು (3)

ज्ञानसंस्कारमात्रप्रभवत्वं स्मृतित्वमिति चेन्न । मानसप्रत्यक्षजास्मृतिरित्यस्माभिरङ्गीकृतत्वेन पक्षस्य अप्रसिद्धविशेषणत्वात् । दृष्टान्तस्य साध्यवैकल्याच्च । किञ्च इन्द्रियव्यापारान्वयव्यतिरेकानुविधायीदं रजतज्ञानं तत्कार्यमित्यवसीयते । तथा च बाधितविषयत्वम् ।

ಸ್ಮೃತಿತ್ವವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಸಂಸ್ಕಾರ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆ - ಎಂದರೆ, ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಾವು ಸ್ಮೃತಿಯು ಮಾನಸಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜನ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ. ಕೇವಲ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಕೇವಲಜ್ಞಾನ-ಜನ್ಯ ಸಂಸ್ಕಾರಜನ್ಯತ್ವವು ನಮಗೆ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿಶೇಷಣತಾ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಸ್ಮೃತಿಮಾತ್ರವು ಮಾನಸ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜನ್ಯವೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಿರುವುದರಿಂದ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ಕೊಡಲಾದ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲೂ ಜ್ಞಾನಸಂಸ್ಕಾರಮಾತ್ರ ಜನ್ಯತ್ವವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಸಾಧ್ಯ-ವೈಕಲ್ಯವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಇಂದ್ರಿಯವ್ಯಾಪಾರವು ಇದ್ದರೇ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ - ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಇಂದ್ರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರ ಜನ್ಯವೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ರಜತಜ್ಞಾನ-ದಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಣತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಬಾಧೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ.

अन्वयव्यतिरेकयोः अन्यत्र उपयोगात् नैवमिति चेत् न । किमस्य स्मृतित्वे सिद्धेऽन्यत्रोपक्षयः कल्प्यते, उत एवमेव । नाद्यः, तदभावात्। अस्मादेवानुमानात्तत्सिद्धौ अन्योन्याश्रयप्रसङ्गात् । न द्वितीयः, समीचीनरजतप्रत्ययेऽपि तथात्वप्रसङ्गात् । अन्यत्रोपक्षयः शङ्क्यत इति चेन्न । तथापि सन्दिग्धकालातीततानिस्तारात् ।

ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳು 'ಇದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಉಪಯುಕ್ತವೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಹೀಗೆ ಕೇಳುತ್ತೇವೆ. 'ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಮರಣೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯತ್ರ ಉಪಕ್ಷಯ (ಬೇರೊಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಉಪಯುಕ್ತ)ವೆಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ ? ಅಥವಾ ನಿಷ್ಕಾರಣ-ವಾಗಿಯೇ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುತ್ತೀರೋ? ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಮರಣೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ 'ರಜತ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವನಿಗೆ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನ-ದಿಂದಲೇ ಸ್ಮೃತಿತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸ್ಮೃತಿತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಯಾದರೆ ಅದರಿಂದ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳು ಅನ್ಯತ್ರ ಉಪಕ್ಷೀಣ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸ-ಬಹುದು; ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳು ಅನ್ಯತ್ರ ಉಪಕ್ಷೀಣ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಆಗ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಬಾಧೆಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸ್ಮೃತಿತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ನಿಷ್ಕಾರಣವಾಗಿ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳು ಅನ್ಯತ್ರ ಉಪಕ್ಷೀಣವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸು-ವುದಾದರೆ, ಸಮೀಚೀನ ರಜತಜ್ಞಾನ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೇ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳು ಅನ್ಯತ್ರ ಉಪಯುಕ್ತವಿರಬಹು-ದೆಂದು ಶಂಕಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ರಜತಜ್ಞಾನವು ಇಂದ್ರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರದ ಕಾರ್ಯವು ಹೌದೋ ? ಅಲ್ಲವೋ ? ಎಂದು ಸಂದೇಹ ಬಂದದ್ದರಿಂದ, ಸ್ಮರಣತ್ವ ಎಂಬ ಸಾಧ್ಯವು ಸಂದಿಗ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಸಂದಿಗ್ಧಬಾಧೆ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

समीचीनरजतानुभवेऽपि कथमन्यत्रानुपक्षयो निश्चितो भवता । अनुभवत्वनिश्चयादिति चेन्न । इन्द्रियव्यापारस्यान्यत्रोपयोगशङ्कया अनुभवत्वस्यापि सन्दिग्धत्वात् । पुरोवर्तिव्यवहारसंवादादनुभवत्व-सिद्धिरिति चेन्न । संवादानुभवस्याप्यनिश्चितत्वात् । असति बाधके न वृथा अन्यत्रोपक्षयः शङ्क्यत इति चेत् । समं प्रकृतेऽपीति ।

ಹೀಗೆ ಸಂದಿಗ್ಧ ಬಾಧೆಯನ್ನು ಹೇಳಿ, ಪ್ರತಿಬಂದೀ ಮುಖದಿಂದ (ವಾದಿಗಳು ಹೇಗೆ ಹೇಳಬಹುದೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳೂ ಹೇಳಲು ಬರುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ಪ್ರತಿಬಂದೀ ಉತ್ತರ) ನಿಶ್ಚಿತ ಬಾಧೆಯನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಮೀಚೀನ ರಜತಜ್ಞಾನಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇಂದ್ರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರದ ಅನ್ವಯ ವ್ಯತೀರೇಕಗಳು ಅನ್ಯತ್ರ ಉಪಕ್ಷೀಣವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದಿರಿ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡೋಣ. ಸಮೀಚೀನರಜತಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವವೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳು ಅನ್ಯತ್ರ ಉಪಕ್ಷೀಣವಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಇಂದ್ರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರವು ಅನ್ಯತ್ರ ಉಪಕ್ಷೀಣವೆಂದು ಶಂಕೆಯಿಂದ ಅನುಭವತ್ವವು ಸಂದಿಗ್ಧವೆಂದು ಉತ್ತರ. ಸಮೀಚೀನರಜತಜ್ಞಾನದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪುರೋವರ್ತಿ-ಯಾದ (ಎದುರಿಗಿರುವ) ರಜತದಲ್ಲಿ ರಜತವೆಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಜನಕತ್ವರೂಪವಾದ (ರಜತಾರ್ಥಿಗೆ ರಜತದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಪ್ರಯೋಜನದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ) ವಿಜಾತೀಯ ಸಂವಾದವು ಇರುವುದರಿಂದ ಅದು ಅನುಭವವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂದರೆ, 'ಈ ಸಂವಾದ ರೂಪವಾದ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಅನುಭವತ್ವವು ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಬಾಧಕವು ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದಾಗ ಇಂದ್ರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಅನ್ಯತ್ರ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಶಂಕಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದರೆ, ಪ್ರಕೃತವಾದ ರಜತ-ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಇಂದ್ರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರಜನ್ಯವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲವಾದ್ದ-ರಿಂದ ಅನ್ಯತ್ರ, ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಶಂಕಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಉತ್ತರ (4)

एतेनाप्रत्युत्पन्नकारणप्रभवत्वं स्मृतित्वमित्यपि परास्तम् । संस्कारोत्पत्यनन्तरमेव जातायां स्मृतौ अनैकान्तिकत्वं च ।

ಹೀಗೆ 'ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಇಂದ್ರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರಜನ್ಯವೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಸ್ಮೃತಿತ್ವದ ಐದನೇ ವಿಕಲ್ಪವನ್ನೂ ನಿರಾಸ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಸ್ಮೃತಿತ್ವವೆಂದರೆ ಪೂರ್ವಕ್ಷಣದಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟದಿರುವಿಕೆ ಎಂದು ಐದನೆಯ ವಿಕಲ್ಪ (ಎಂದೋ ಉಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಚಿರಕಾಲಾನಂತರ ಸ್ಮೃತಿಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ). ಈಗ ಹೇಳಿದಂತೆ, 'ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಇಂದ್ರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರ ಜನ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಈ ಇಂದ್ರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರವು ಪೂರ್ವಕ್ಷಣದಲ್ಲೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ್ದರಿಂದ, ಎಂದೋ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯು ರಜತಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ, ಬಾಧೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಸಂಸ್ಕಾರವು ಹುಟ್ಟಿದ ನಂತರವೇ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಸ್ಮೃತಿಯು ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಅಂಥಾ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಸ್ಮೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣವು ಬರಲಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ಮೃತಿತ್ವವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಹೇತುವು ಇರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರುತ್ತದೆ. (5)

अनुभूतविषयत्वं स्मृतित्वमिति चेन्न । द्वितीयादिभ्रमे सिद्धसाधनत्वात्, साध्याविशिष्टताप्रसङ्गाच्च ।

ಸ್ಮರಣತ್ವ ಎಂದರೆ ಅನುಭೂತವಿಷಯತ್ವ (ಯಾವುದರ ಅನುಭವವು ಹಿಂದೆ ಬಂದಿತ್ತೋ ಅದೇ ವಿಷಯವಾಗಿವುಳ್ಳದ್ದು ಸ್ಮರಣೆ ಎಂದರ್ಥ) ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ದ್ವಿತೀಯಾದಿ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧ ಸಾಧನತ್ವವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಹುಟ್ಟಿದ 'ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಪ್ರಥಮತಃ ಬಂದ 'ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೋ, ಅದರಂತೆ ಅದೇ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ನೋಡಿ ಎರಡನೇ ಆವರ್ತಿ ಬರಬಹುದಾದ 'ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೂ ಪಕ್ಷವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಹಿಂದೆ ಅನುಭೂತವಾದ

ವಿಷಯವನ್ನೇ ವಿಷಯವಾಗಿವುಳ್ಳದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ 'ಸ್ಮರಣೆ ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಭೂತವಿಷಯತ್ವ' ಎಂದರ್ಥ ಮಾಡಿದರೆ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, 'ರಜತಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವನಿಗೆ ಹುಟ್ಟದಿರುವಿಕೆ' ಎಂದು ಹೇತುವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎರಡು ನಿಷೇಧಗಳು ವಿಧಿಯಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ (ಅವನು ಬರಲಿಲ್ಲ ಎಂದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಬಂದೇ ಬಂದನು ಎಂದರ್ಥವಾಗುವಂತೆ) ರಜತಜ್ಞಾನವಿದ್ದವನಿಗೇ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆ ಎಂದು ಹೇತುವಿನ ಅರ್ಥವಾಗಿ, ಇದಕ್ಕೂ ಅನುಭೂತ ವಿಷಯತ್ವ ಎಂಬ ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲವಾಗಿ 'ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತಾ' ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. (6)

तत्तांशोल्लेखित्वं स्मृतित्वमिति चेन्न । अनुभवबाधितत्वात् । एतेन ज्ञानसम्भिन्नार्थगोचरत्वमित्यपि परास्तम् ।

'ತತ್ತಾಂಶವನ್ನು (ಪೂರ್ವದೇಶಕಾಲ ಸಂಬಂಧವನ್ನು) ಗೋಚರಿಸತಕ್ಕದ್ದು ಸ್ಮರಣೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಭ್ರಮಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಬರುವಾಗ ಪೂರ್ವದೇಶಕಾಲ ಸಂಬಂಧಗಳು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ ವೆಂದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅನುಭವದ ಬಾಧೆಯು ಅನುಮಾನ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಸ್ಮರಣತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. (7)

ಈ ಅನುಭವದ ಬಾಧೆಯು (ವಿರೋಧವು) ಬರುವುದರಿಂದಲೇ ಎಂಟನೆಯ ವಿಕಲ್ಪವೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ಸ್ಮೃತಿತ್ವವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಸಂಭಿನ್ನಾರ್ಥ ಗೋಚರತ್ವ' ಎಂದು ಎಂಟನೆಯ ಪಕ್ಷ, ಜ್ಞಾನವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಷಯೀ-ಕರಿಸುವಿಕೆ ಎಂದರೆ 'ಇದು ನನ್ನಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನು ಗೋಚರಿಸುವಿಕೆ ಎಂದರ್ಥ. ಭ್ರಮಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ರಜತದ ಜ್ಞಾನವು ಬರುವಾಗ 'ಈ ರಜತವು ನನ್ನಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾಗಿತ್ತು' ಎಂದು ತೋರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವದ ಬಾಧೆಯೇ ಬರುತ್ತದೆ. (8)

ಹೀಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ವಿಕಲ್ಪವು ಸರಿಹೋಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಸ್ಮರಣೆ ಎಂದು ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

अनेनैव प्रतिपक्षानुमानद्वयमपि समाहितं वेदितव्यम् । नेदं स्मृतिरिति व्यवहर्तव्यम् तत्तोल्लेखादिस्मृतिचिह्नविकलत्वादिति प्रथमप्रयोगे विवक्षितत्वात् ।

ಹೀಗೆ ಸ್ಮೃತಿತ್ವ ವಿಕಲ್ಪ ಖಂಡನೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೆ, ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೇಳಿದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಎರಡು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಿ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತು. ಮೊದಲನೆಯದು 'ರಜತಜ್ಞಾನವು ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲ, ತತ್ತಾಂಶ ಶೂನ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಘಟಜ್ಞಾನದಂತೆ' ಎಂದು. ಈಗ ತತ್ತಾಂಶೋಲ್ಲೇಖಿತ್ವವು ಬಾಧಿತವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ, ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಹುಟ್ಟಿದ ರಜತಜ್ಞಾನವನ್ನು ತತ್ತಾಂಶೋಲ್ಲೇಖವೇ ಮೊದಲಾದ ಸ್ಮೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಸ್ಮೃತಿಯೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಬಾರದು - ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ವಿವಕ್ಷೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಮೊದಲನೆಯ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಎರಡನೆಯದು, 'ಇದು ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲ, ಇಂದ್ರಿಯ ಜನ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಘಟಜ್ಞಾನದಂತೆ' ಎಂಬುದು. ಈಗ ಇಂದ್ರಿಯ ವ್ಯಾಪಾರದ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕವು ಅನ್ಯತ್ರ ಉಪಕ್ಷೀಣವಲ್ಲವೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಎರಡನೆಯ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದಂತಾಯಿತು.

अत एव तिक्तगुडादिप्रत्ययप्रक्रियापि परास्ता ।

ಹಿಂದೆ ಮಗುವಿಗೆ 'ಬೆಲ್ಲವು ಕಹಿ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಯು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದರು. ಇದೂ ಸಹ, ವಿಶಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವ ಹಾಗೂ ಸ್ಮರಣರೂಪವಾದ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ನಿರಸ್ತವಾಯಿತು. ಜನ್ಮಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ತಿಕ್ತತ್ವವನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿ ಗುಡದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗಲೀ, ನಾಲಿಗೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪಿತ್ತದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ತಿಕ್ತತ್ವವನ್ನು ಗುಡದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸುತ್ತದೆಂದಾಗಲೀ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದ್ವಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

अन्यथाख्यातौ किं प्रमाणमिति चेत् अनुभव एवेति ब्रूमः । तथा हि पुरोवर्तिनि रजते रजतमिदमिति विशिष्ट विषयमेकमेव विज्ञानं स्वप्रकाशतया वा मानसप्रत्यक्षेण वा साक्षिणा वा अवभासते । तथा इदमपीति कुतोऽस्य न विशिष्ट विषयैकज्ञानत्वम् । न हि ततोऽस्य मात्रयापि विशेषं पश्यामः । दर्शने अस्मत्प्रवृत्तिर्न स्यात् । इयांस्तु विशेषः । एकं तावद्विषयसद्भावात् यथार्थं तदभावात् अपरमयथार्थम् । अविशिष्ट विषयमनेकमपि ज्ञानविशिष्ट विषयैकज्ञानत्वेन प्रतिभासते इति चेन्न । अन्यस्यापि विशिष्ट विषयकत्वे समाश्वासासम्भव-प्रसङ्गात् । विपर्ययाङ्गीकारप्रसक्तेश्च । नास्त्येव विशिष्ट विषयकत्व-ग्राहिप्रत्ययः इति चेन्न अनुभवसिद्धज्ञानापलापे, स्मृत्यनुभव-स्वरूपापलापप्रसङ्गात् ।

ಹಿಂದೆ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೇಳಿದ್ದರು. ಅದನ್ನು ಈಗ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ, ಅನುಭವವೇ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಎದುರಿನಲ್ಲಿರುವ ರಜತದಲ್ಲಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಷಯಕವಾದ ಒಂದೇ ವಿಜ್ಞಾನವು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದು ಪ್ರಾಭಾಕರಮತ-ದಂತೆ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದದ್ದು, ನ್ಯಾಯಮತದಂತೆ ಮಾನಸ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟತಕ್ಕದ್ದು. ನಮ್ಮ ಮತದಂತೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ತೋರತಕ್ಕದ್ದು. ಆದರಂತೆ, ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂದು ಜ್ಞಾನಬಂದಾಗಲೂ ಇದು ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಷಯಕವಾದ ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಏಕೆ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ ? ಸತ್ಯರಜತವನ್ನು ನೋಡಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದದ್ದಕ್ಕೂ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂದು ಜ್ಞಾನವು ಬಂದದ್ದಕ್ಕೂ ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಕಂಡಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ, ರಜತಾಪೇಕ್ಷೆವುಳ್ಳ ನಮಗೆ ಅದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು.

ಸತ್ಯರಜತಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದ ರಜತವೆಂಬ ವಿಷಯವು ಇರುವುದರಿಂದ ಅದು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ; ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ರಜತವೆಂದು ತಿಳಿದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದ ವಿಷಯವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ. 'ಇದು', 'ರಜತ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಷಯಕವಾದ (ವಿಶಿಷ್ಟವಿಷಯಕವಲ್ಲದ) ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನವೇ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಷಯಕವಾದ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿರಜತ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ, ಸತ್ಯರಜತ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದಾದ್ದ-ರಿಂದ, ಅದು ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಷಯಕವೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಂಬಿಕೆಯು ಬರದೇ ಇರಬಹುದಾದ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಷಯಕವಲ್ಲದ್ದನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಷಯಕವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಒಂದು ವಿಪರೀತ ಜ್ಞಾನವಾದದ್ದರಿಂದ (ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಇದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಥವಾ ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ವಿಪರೀತ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ) ಯಾವ ವಿಪರ್ಯಯವನ್ನು (ಅಸತ್ ಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು) ಖಂಡಿಸಲು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೊರಟಿದ್ದರೋ ಅದನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ.

ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಷಯಕತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಪರ್ಯಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಷಯಕ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಅಪಲಾಪ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಪಲಾಪಮಾಡುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ನೀವು (ಪ್ರಾಭಾಕರರು) ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವ ಸ್ಮೃತಿ ಹಾಗೂ ಅನುಭವರೂಪವಾದ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನೂ ಸಹ ಅಪಲಾಪ ಮಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ.

किं च रजतार्थिनः शुक्तिकायां प्रवृत्तिः अन्यथा अनुपपन्ना अन्यथाज्ञानमक्षिपति ।

ಹೀಗೆ ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನವು ಇದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ-ವನ್ನಾಗಿ ಕೊಟ್ಟು, ಈಗ ಅನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ರೂಪವಾದ

ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ರಜತಾರ್ಥಿಗೆ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದಾಗ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಶುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ರಜತವೆಂದು ಆ ಪುರುಷನು ತಿಳಿದಿದ್ದಾನೆಂದು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ, ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಕೂಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಕೂಡಬೇಕಾದರೆ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನೇ, ಎಂದರೆ ರಜತವಲ್ಲದ್ದನ್ನೇ, ರಜತವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಅಲ್ಲದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಹೌದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಅನ್ಯಥಾ-ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ವಿಪರ್ಯಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಈ ಅನುಪಪತ್ತಿಯು ಅನ್ಯಥಾ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

नन्वियं प्रवृत्तिः स्वरूपतो विषयतश्च अगृहीतभेदात् वेदनद्वया-दुपपद्यते इति चेत् । कोऽयं भेदो नाम, किं स्वरूपम्, उत पृथक्त्वम्, उत अन्योन्याभावः, अथवा वैधर्म्यम् । न प्रथमः, स्वप्रकाशज्ञान-ज्ञेयप्रतिभासे तदनवभासानुपपत्तेः । न द्वितीयः । गुणे गुणानभ्युप-गमात् । तृतीये वक्तव्यं किम् इदं रजतत्वयोः अन्योन्याभावो नावभासते उत इदं रजतयोरिति । नाद्यः, अपर्यायशब्दस्मारकयोः जातिव्यक्त्योः तदनवभासासम्भवात् । किञ्च अन्योन्याभावो नाम अन्योन्यस्वरूपमेव परस्य । तच्चोपलब्धमिति कथं तदनुपलम्भः । अत एव न द्वितीयः । नापि चतुर्थः । रजतासम्भाविनः पुरोवर्तिनि इदन्त्वत्य पुरोवर्त्यसम्भविनश्च रजते रजतत्वस्य गृहीतत्वात् । इदं रजतत्वयोः असंसर्गाग्रहो विवक्षित इति चेन्न । असंसर्गो हि संसर्गस्याभावः स च इदं रजतत्वयोः स्वरूपमेव परेषामिति कथं तदवभासे न अवभासेत ।

ರಜತಾರ್ಥಿಗೆ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಬೇರೆಯ ರೀತಿಯಿಂದ ಕೂಡುತ್ತದೆಂದು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೂ, ವಿಷಯದಿಂದಲೂ ಸಹ ಭೇದಗ್ರಹಣವಾಗದೇ ಇರತಕ್ಕ ಇದಂ ಎಂಬುದರ ಅನುಭವ, ರಜತದ ಸ್ಮರಣೆ ಎಂಬ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ

ಸತ್ಯರಜತಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದ ರಜತವೆಂಬ ವಿಷಯವು ಇರುವುದರಿಂದ ಅದು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ; ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ರಜತವೆಂದು ತಿಳಿದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದ ವಿಷಯವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ. 'ಇದು', 'ರಜತ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಷಯಕವಾದ (ವಿಶಿಷ್ಟವಿಷಯಕವಲ್ಲದ) ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನವೇ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಷಯಕವಾದ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿರಜತ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ, ಸತ್ಯರಜತ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದಾದ್ದ-ರಿಂದ, ಅದು ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಷಯಕವೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಂಬಿಕೆಯು ಬರದೇ ಇರಬಹುದಾದ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಷಯಕವಲ್ಲದ್ದನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಷಯಕವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಒಂದು ವಿಪರೀತ ಜ್ಞಾನವಾದದ್ದರಿಂದ (ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಇದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಥವಾ ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ವಿಪರೀತ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ) ಯಾವ ವಿಪರ್ಯಯವನ್ನು (ಅಸತ್ ಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು) ಖಂಡಿಸಲು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೊರಟಿದ್ದರೋ ಅದನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ.

ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಷಯಕತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಪರ್ಯಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಷಯಕ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಅಪಲಾಪ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಪಲಾಪಮಾಡುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ನೀವು (ಪ್ರಾಭಾಕರರು) ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವ ಸ್ಮೃತಿ ಹಾಗೂ ಅನುಭವರೂಪವಾದ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನೂ ಸಹ ಅಪಲಾಪ ಮಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ.

किं च रजतार्थिनः शुक्तिकायां प्रवृत्तिः अन्यथा अनुपपन्ना अन्यथाज्ञानमक्षिपति ।

ಹೀಗೆ ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನವು ಇದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣ-ವನ್ನಾಗಿ ಕೊಟ್ಟು, ಈಗ ಅನ್ಯಥಾನುಪಪತ್ತಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ರೂಪವಾದ

ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ರಜತಾರ್ಥಿಗೆ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದಾಗ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಶುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ರಜತವೆಂದು ಆ ಪುರುಷನು ತಿಳಿದಿದ್ದಾನೆಂದು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ, ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಕೂಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಕೂಡಬೇಕಾದರೆ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನೇ, ಎಂದರೆ ರಜತವಲ್ಲದ್ದನ್ನೇ, ರಜತವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಅಲ್ಲದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಹೌದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಅನ್ಯಥಾ-ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ವಿಪರ್ಯಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಈ ಅನುಪಪತ್ತಿಯು ಅನ್ಯಥಾ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

नन्वियं प्रवृत्तिः स्वरूपतो विषयतश्च अगृहीतभेदात् वेदनद्वयादुपपद्यते इति चेत् । कोऽयं भेदो नाम, किं स्वरूपम्, उत पृथक्त्वम्, उत अन्योन्याभावः, अथवा वैधर्म्यम् । न प्रथमः, स्वप्रकाशज्ञानज्ञेयप्रतिभासे तदनवभासानुपपत्तेः । न द्वितीयः । गुणे गुणानभ्युपगमात् । तृतीये वक्तव्यं किम् इदं रजतत्वयोः अन्योन्याभावो नावभासते उत इदं रजतयोरिति । नाद्यः, अपर्यायशब्दस्मारकयोः जातिव्यक्त्योः तदनवभासासम्भवात् । किञ्च अन्योन्याभावो नाम अन्योन्यस्वरूपमेव परस्य । तच्चोपलब्धमिति कथं तदनुपलम्भः । अत एव न द्वितीयः । नापि चतुर्थः । रजतासम्भाविनः पुरोवर्तिनि इदन्त्वत्य पुरोवर्त्यसम्भविनश्च रजते रजतत्वस्य गृहीतत्वात् । इदं रजतत्वयोः असंसर्गाग्रहो विवक्षित इति चेन्न । असंसर्गो हि संसर्गस्याभावः स च इदं रजतत्वयोः स्वरूपमेव परेषामिति कथं तदवभासे न अवभासेत ।

ರಜತಾರ್ಥಿಗೆ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಬೇರೆಯ ರೀತಿಯಿಂದ ಕೂಡುತ್ತದೆಂದು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೂ, ವಿಷಯದಿಂದಲೂ ಸಹ ಭೇದಗ್ರಹಣವಾಗದೇ ಇರತಕ್ಕ ಇದಂ ಎಂಬುದರ ಅನುಭವ, ರಜತದ ಸ್ಮರಣೆ ಎಂಬ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ

ಕೂಡುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ, ಇದು ಎಂಬುದು ಅನುಭವರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನ, ರಜತ ಎಂಬುದು ಸ್ಮರಣ ರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಸ್ವರೂಪತಃ ಭೇದವಿದೆ. ಇದಂತ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಶುಕ್ತಿಯು ವಿಷಯ, ರಜತ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ರಜತವು ವಿಷಯ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೂ, ಜ್ಞೇಯಗಳಲ್ಲೂ ಭೇದವಿದೆ. ಆದರೆ, ದೋಷವಶಾತ್ ಈ ಭೇದದ ಗ್ರಹಣವಾಗದೇ ಇರುವಾಗ ರಜತಾರ್ಥಿಗೆ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ – ಎಂದು ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ, ಭೇದಶಬ್ದಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಕಲ್ಪಮಾಡಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಾದ ನಾವು ಅವರನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಕ್ರಮವು ಹೀಗಿದೆ. ಭೇದವೆಂದರೆ ಏನು? ಪದಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪವೋ ? ಪೃಥಕ್ತ್ವವೋ ? ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವೋ ? ಅಥವಾ ವೈಧರ್ಮ್ಯವೋ? ಸ್ವರೂಪವೆನ್ನುವ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ, ಆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಜ್ಞೇಯವೂ ತೋರುತ್ತಿರುವಾಗ 'ಸ್ವರೂಪವಾದ ಭೇದವು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪೃಥಕ್ತ್ವ ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಒಂದು ಗುಣ, ಅದರಲ್ಲಿ ಪೃಥಕ್ತ್ವ ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಗುಣವು ಇರಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಗುಣದಲ್ಲಿ ಗುಣವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವ ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದಂ ಹಾಗೂ ರಜತತ್ವಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವು ತೋರುವುದಿಲ್ಲವೋ ? ಅಥವಾ ಇದಂ ಹಾಗೂ ರಜತಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವು ತೋರುವುದಿಲ್ಲವೋ ? ಹೇಳಿರಿ. ಇದಂ ಮತ್ತು ರಜತತ್ವ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಪರ್ಯಾಯ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲ (ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲ). ಇಂಥಾ ಶಬ್ದಗಳ ಸ್ಮರಣೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡತಕ್ಕ ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ (ಇದಂತ ಎಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತಿ, ರಜತತ್ವ ಎಂಬುದು ಜಾತಿ) ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ – ಎಂಬುದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ (ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವೆಂದರೆ ಗಜವು ಅಶ್ವವಲ್ಲ; ಅಶ್ವವು ಗಜವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು. ಜಾತಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಇದು ಅದು ಅಲ್ಲ. ಅದು ಇದು ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವಾಗ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ).

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವೆಂಬುದು ಅನ್ಯೋನ್ಯಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಪರಕೀಯರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ (ಗಜತ್ವಾಭಾವವು ಅಶ್ವಸ್ವರೂಪ, ಅಶ್ವತ್ವಾಭಾವವು ಗಜಸ್ವರೂಪ). ಜಾತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿರುವಾಗ ಅನ್ಯೋನ್ಯಸ್ವರೂಪವಾದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವು ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಕೂಡುತ್ತದೆ ? ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಎಂದರೆ ಸ್ವರೂಪ ಜ್ಞಾನವಾಗಿರುವಾಗ ತದಭಿನ್ನವಾದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವದ ಜ್ಞಾನವು ಆಗಲೇಬೇಕಾದ್ದರಿಂದಲೇ, 'ಇದಂ ಹಾಗೂ ರಜತಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲೂ ಸಹ, ಇದಂ ಮತ್ತು ರಜತ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಪರ್ಯಾಯ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲ. ಈ ಶಬ್ದಗಳ ಸ್ಮರಣೆಯನ್ನು ತಂದು-ಕೊಡತಕ್ಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ವೈಧರ್ಮ್ಯ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ವೈಧರ್ಮ್ಯವೆಂದರೆ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳಿರೋಣ. ರಜತಕ್ಕೆ ಅಸಂಭಾವಿತವಾದ ಇದಂತ್ವವು ಪುರೋವರ್ತಿ (ಎದುರಿಗಿರುವ) ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ (ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ) ಗೃಹೀತವಾಗಿದೆ; ಪುರೋವರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸಂಭಾವಿತವಾದ ರಜತತ್ವವು ರಜತದಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳು ಗೃಹೀತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ವೈಧರ್ಮ್ಯದ ಗ್ರಹಣವು ಆಗಿಲ್ಲ - ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ಇದು ಮತ್ತು ರಜತತ್ವಗಳಿಗೆ ಅಸಂಸರ್ಗ (ಅಸಂಬಂಧ) ವಿದೆ. ಇದರ ಗ್ರಹಣವಾಗಿಲ್ಲ' (ಸಂಬಂಧವಿದ್ದಂತೆ ಗ್ರಹಣ-ವಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ) ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಸಂಸರ್ಗವೆಂದರೆ ಸಂಸರ್ಗಾಭಾವ. ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಮತದಂತೆ ಅಭಾವವು ಅಧಿಕರಣಸ್ವರೂಪವು (ಭೂತಲೇ ಘಟಾಭಾವಃ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಭೂತಲವು ಅಧಿಕರಣ. ಘಟಾಭಾವವು ಭೂತಲಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ). ಹೀಗಾಗಿ, ಅಧಿಕರಣವಾದ ಇದಂ ಹಾಗೂ ರಜತತ್ವಗಳು ಗೃಹೀತವಾಗಿರುವಾಗ ಅಲ್ಲಿರುವ ಸಂಸರ್ಗಾಭಾವವು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

विपर्ययाभ्युपगमवादिभिरपि भेदाग्रहो अभ्युपगमनीय एव । तत्रापि किं भेदः स्वरूपमित्याद्युक्तदोषः समान इति चेन्न । भेदस्य स्वरूप-तावन्मात्रत्वानभ्युपगमात् ।

ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಭೇದಶಬ್ದಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಕಲ್ಪ ಮಾಡಿ ಏನು ಖಂಡಿಸಿದರೋ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಾದ ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ವಿಪರ್ಯಯ ಅಥವಾ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರೂ ಸಹ ಭೇದಾಗ್ರಹವನ್ನು, ಎಂದರೆ, ಭೇದಗ್ರಹಣವಾಗದೇ ಇರುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಭೇದವು ಸ್ವರೂಪವೋ? ಮೊದಲಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸಿ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ **ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು** ಭೇದವು ಸ್ವರೂಪತನ್ಮಾತ್ರವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಭೇದವನ್ನು ಪದಾರ್ಥದ ವಿಶೇಷವೆಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ.

अथ मन्यसे पुरोवर्तिनो यः शुक्तित्वादि धर्मो रजतव्यावर्तको, यश्च रजते व्यवहितदेशत्वादिधर्मः पुरोवर्तिव्यावर्तकः तयोरग्रहणं प्रवर्तकमिति । तदसत् । पुरोवर्तिशुक्तित्वाग्रहे शुक्तिकार्थी न तत्र प्रवर्तेत । रजतस्य चासन्निहितत्वादिधर्माग्रहे रजतार्थी न तत्र प्रवर्तताम् । रजतार्थिनः पुरोवर्तिनि प्रवृत्तिस्तु कुतः ।

ರಜತಾರ್ಥಿಗೆ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಕವು ಏನೆಂದು ಮತ್ತೂ ವಿಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪುರೋವರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿತ್ವಾದಿ ಧರ್ಮವಿದೆ. ಇದು ರಜತವನ್ನು ವ್ಯಾವರ್ತನೆ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು. ರಜತದಲ್ಲಿ ದೂರದೇಶದಲ್ಲಿ ಇರುವಿಕೆಯೇ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮವಿದೆ. ಅದು ಪುರೋವರ್ತಿಯನ್ನು ವ್ಯಾವರ್ತನೆ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು. ಈ ಧರ್ಮಗಳ ಗ್ರಹಣವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ರಜತಾರ್ಥಿಗೆ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪುರೋವರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿತ್ವದ ಗ್ರಹಣವಾಗದೇ ಇದ್ದರೆ, ಶುಕ್ತಿಕಾರ್ಥಿಯು ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ರಜತದಲ್ಲಿ ಅಸನ್ನಿಹಿತತ್ವದ (ದೂರದೇಶಸ್ಥಿತಿಯ) ಗ್ರಹಣವಾಗದೇ ಇದ್ದರೆ, ರಜತಾರ್ಥಿಯು ಅಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ, ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ಇರುವ ರಜತದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗದೇ ಇರಲಿ. ರಜತಾರ್ಥಿಗೆ ಪುರೋವರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಏಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ? ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವು ಬಂದಂತೆ ಆಗಲಿಲ್ಲ.

किं च भेदाग्रहादन्यार्थिनोऽन्यत्र प्रवृत्तिम् आचक्षाणः प्रष्टव्यः । किं अयमेव व्यवहारो भेदाग्राहादन्यस्त्वभेदग्रहात् उत सर्वोऽपि भेदाग्रहादिति । नाद्यः । अनियत कारणतापातात् । ननु च अभेदग्रह एव सर्वत्र प्रवर्तकः । तत्सारूप्यात् भेदाग्रहोऽपीति चेन्न । अनियतहेतुकत्वानिस्तारात् । अन्यथा कृशानुसदृशात् गुञ्जापुञ्जाच्छीतनिवृत्तिप्रसङ्गात् ।

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, 'ಭೇದಗ್ರಹಣವಾಗದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ರಜತಾರ್ಥಿಗೆ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವವನನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕು. ಭ್ರಮಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪ್ರವೃತ್ತ್ಯಾದಿ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಭೇದ-ಗ್ರಹಣವಾಗದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೋ ? ಅಥವಾ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಹೀಗೆಯೇ ಆಗುವುವೋ? 'ಭ್ರಮಸ್ಥಳೀಯ ವ್ಯವಹಾರವು ಮಾತ್ರ ಭೇದಾಗ್ರಹದಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಗೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲೆಡೆ-ಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಭೇದಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರವರ್ತಕವು. ಭೇದಗ್ರಹಣವಾಗದೇ ಇರುವುದು ಅಭೇದಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಸಾದೃಶವಾದ್ದರಿಂದ ಅದೂ ಪ್ರವರ್ತಕ-ವಾಗುತ್ತದೆ - ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಗೂ ನಿಯತಕಾರಣ-ವಿಲ್ಲದೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಆಪತ್ತಿಯು ಪರಿಹಾರವಾದಂತೆ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಸಾದೃಶ್ಯವಿರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅನಿಯತ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿ-ವುಂಟಾಗುವುದಾದರೆ, ಅಗ್ನಿಯ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಗುಲುಗಂಜಿಯ ರಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಗುಲುಗಂಜಿಯ ರಾಶಿಯೂ ಶೀತವನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿಗೊಳಿಸ-ಬೇಕಾದೀತು!

अपि चेदं ज्ञानद्वयं प्रवर्तकसादृश्यमात्रात् यदि प्रवृत्तिम् उपजनयेत्, निवृत्तिमपि कुतो न जनयेत् । अस्ति तत्र निवर्तकभेदग्रहसारूप्यम् अभेदाग्रहणम् ।

'ಇದು', 'ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಭೇದಗ್ರಹಣವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಸತ್ಯವಾದ ರಜತಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಅದರಂತೆ ಭ್ರಮಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು

ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಏಕೆ ಉಂಟು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ? ಎಂದು ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲಿ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಭೇದಗ್ರಹಣವಾಗಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಅಪೇಕ್ಷೆವುಳ್ಳವನಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ನಿವೃತ್ತಿವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ (ಇದು ಶುಕ್ತಿ , ಇದು ರಜತ ಎಂದು ಭಿನ್ನವಾದ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳು ಬಂದಿರುವಾಗ, ರಜತಾರ್ಥಿಗೆ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಿವೃತ್ತಿವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ). ಭ್ರಮಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಭೇದಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ ಅಭೇದದ ಆಗ್ರಹಣವಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇದು ರಜತ ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಹೀಗೆ ಭೇದಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ ಅಭೇದಾಗ್ರಹಣವು ಇದ್ದಾಗ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಏಕೆ ಆಗಬಾರದು ? ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ननु च यथा भेदाग्रहो भवताम्, अभेदग्रहं जनयति तथा प्रवृत्तिमपि किं न जनयेदिति । मैवम् । वैषम्यात् । ज्ञानजनने हि कारणानां स्वातन्त्र्यं न पुरुषस्य प्रवृत्तिजनने । तानि च यादृशसामग्रीमध्यपतितानि तादृशज्ञानम् उपजनयन्ति । न तु पुरुषाकांक्षाम् अपेक्षन्ते । हेयोपेक्षणीयज्ञानजननात् । प्रवृत्तौ तु पुरुष एव स्वतन्त्रो न ज्ञानम् । स हि सत्यपि ज्ञाने अपेक्षित एव प्रवर्तते । न तु ज्ञानं जातमित्येवोदासीनविपरीतयोरपि । तथा च भेदाग्रहदोषकलुषितानि नयनादीनि विपर्ययं जनयन्ति ।

ಮತ್ತೆ ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೀಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾರೆ : 'ಇದು', 'ರಜತ' ಎಂಬ ಎರಡಕ್ಕೆ ಭೇದವು ಗ್ರಹಣವಾಗದೇ ಇದ್ದಾಗ ಅಭೇದಗ್ರಹವಾಗುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ, ಭ್ರಮರೂಪವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಒಪ್ಪುವಿರೋ ಅದರಂತೆ, ಭೇದಾಗ್ರಹವೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಏಕೆ ಒಪ್ಪಬಾರದು'? ಹೀಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದರೆ ನಾವು ಹೀಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಲ್ಲ; ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ವೈಷಮ್ಯವಿದೆ. ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು

ಹುಟ್ಟಿಸುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಹೊರತಾಗಿ ಪುರುಷನಿಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾರಣಗಳು ಎಂಥಾ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇವೆಯೋ ಅಂಥಾ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. (ದೋಷಸಹಿತಸಾಮಗ್ರಿಗಳಾಗಿದ್ದರೆ ದುಷ್ಟಜ್ಞಾನವು, ಇಲ್ಲ-ದಿದ್ದರೆ ಸಮೀಚೀನಜ್ಞಾನವೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ). ಪುರುಷನ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹೇಯ-ವಾದಂಥ, ಹಾಗೂ ಅಪೇಕ್ಷೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದಂಥ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ (ಪುರುಷನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಂತೆ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಇಂಥಾ ಜ್ಞಾನಗಳು ಹುಟ್ಟಬಾರದಿತ್ತು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ). ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನೇ ಸ್ವತಂತ್ರನು; ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದರೂ ಸಹ ಪುರುಷನು ಇಷ್ಟವಾದದ್ದರಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎನ್ನುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಉದಾಸೀನ ಹಾಗೂ ಅನಿಷ್ಟವಾದದ್ದರಲ್ಲೂ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಏನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತೆಂದರೆ, ಭೇದಾ-ಗ್ರಹವೆಂಬ ದೋಷದಿಂದ ಕಲುಷಿತವಾದ ಚಕ್ಷುರಾದಿ ಕರಣಗಳು ವಿಪರೀತ-ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ.

नापि सर्वोऽपि व्यवहारो भेदाग्रहात्प्रवर्तते इति साम्प्रतं कुत्रापि विशिष्टज्ञानाभावप्रसङ्गात् ।

ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಸಹ ಭೇದಾಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಒಪ್ಪಿದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯರಜತಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದಾಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗುವುದರಿಂದ 'ಎಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶಿಷ್ಟ-ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ.' ಎಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ (ಸತ್ಯರಜತಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದಾಗ್ರಹಸಹಿತವಾದ 'ಇದು', 'ರಜತ' ಎಂಬ ಎರಡು ಅನುಭವರೂಪ-ಜ್ಞಾನಗಳೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿಜನಕವಾಗಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಸಮೀಚೀನ-ವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಬೇಡ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ).

किञ्च, एवं सति सविकल्पकप्रत्यक्षोच्छेदप्रसङ्गः । संसर्गाग्रहस्य वस्तुमात्रग्रहस्य च निर्विकल्पकज्ञानसाम्यात् । अतः संसर्गग्रहादेव सविकल्पकोपपत्तिः । न च निर्विकल्पकस्य प्रवर्तकत्वमस्ति ।

ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಸವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಸರ್ಗವು (ಸಂಬಂಧವು) ತೋರುವುದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಅಸಂಸರ್ಗವು (ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು) ಗ್ರಹಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಅದರಿಂದಲೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಕೂಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಸವಿಕಲ್ಪಕಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾದೀತು! ಏಕೆಂದರೆ, ಅಸಂಸರ್ಗದ ಗ್ರಹಣವಾಗದೇ ಇರುವುದೂ, ವಸ್ತುಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಣವಾಗುವುದೂ ಸಹ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಸರ್ಗಗ್ರಹಣದಿಂದಲೇ ಸವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೂಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಒಪ್ಪುವುದು ಬೇಡವೆಂದರೆ, ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಕತ್ವವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಮಾತ್ರವೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಆಗುವುದು.

प्रतिभासमानयोः जातिव्यक्त्योःअसंसर्गाग्रहे सति संसर्गग्रहोऽवर्जनीयसंनिधिः इति चेन्न । उक्तविपर्ययस्यापि वक्तुं शक्यत्वात् । अवश्यश्चैतदेवम् । व्यवहारो हि व्यवहर्तव्योपलम्भनिमित्तो युक्तो न तु व्यवहरणीयविपर्ययानुपलब्धिनिबन्धनः । न हि घट व्यवहारो घटमतिमतिक्रम्य तद्विपर्यायाप्रतिभासे सति भवति ।

'ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರತಿಭಾಸವಾಗುವಾಗ (ಇದಂ ಹಾಗೂ ರಜತತ್ವಗಳು ತೋರುವಾಗ) ಅಸಂಸರ್ಗವು ಗ್ರಹಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಈ ದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸರ್ಗದ ಗ್ರಹಣವಾಗುವುದು ಅವರ್ಜನೀಯಸನ್ನಿಧಿಯಷ್ಟೇ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಎಂದರೆ, ಜಾತಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರತಿಭಾಸವಾಗುವಾಗ ಸಂಸರ್ಗವೇ ಗ್ರಹಣವಾಗುತ್ತದೆ; ಅಸಂಸರ್ಗದ ಅಗ್ರಹಣವು ಅವರ್ಜನೀಯ ಸನ್ನಿಧಿ ಎನ್ನಬಹುದಾಗಿದೆ. 'ಹಾಗಾದರೆ ಹೀಗೆ' ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ಏನೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಹಾಗಲ್ಲ; ಸಂಸರ್ಗ ಗ್ರಹಣವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಉಚಿತವಾಗಿದೆ.

ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗಬೇಕೆಂದರೆ, ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದದ್ದು ಕಾಣುವುದು ನಿಮಿತ್ತವೇ ಹೊರತಾಗಿ, ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅಯೋಗ್ಯವಾದದ್ದು ಕಾಣದೇ ಇರುವುದಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಘಟವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ, ಘಟಜ್ಞಾನವು ಇರಬೇಕೇ ಹೊರತಾಗಿ ಘಟವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು ತೋರದೇ ಇರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಘಟವ್ಯವಹಾರವು ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. (ಇದು ರಜತ ಎಂಬ ಸತ್ಯರಜತಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಇದು ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ, ರಜತತ್ವ ಎಂಬ ಜಾತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವು ತೋರುತ್ತದೆ. ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ.ಭ್ರಮಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುತ್ತದೆ. ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೆಂದರೆ, ಸತ್ಯರಜತಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ 'ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇ' ತೋರುತ್ತದೆ. ಭ್ರಮಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ 'ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು' ತೋರುತ್ತದೆ).

तदमी प्रयोगाः । विमतो व्यवहारः व्यवहर्तव्यज्ञानपुरःसरः व्यवहारत्वात् घट व्यवहारवत् । विवादपदं रजतज्ञानम्, इदंज्ञानान्न-भिद्यते । प्रकाशमानात्ततो अप्रकाशमानभेदत्वे सति प्रकाशमानत्वात् सम्प्रतिपन्नरजतज्ञानवदित्यादयः । विवादपदं ज्ञानं पुरोवर्तिविषयं, तद्विषयव्यवहारजनकत्वात् संमतवत् । पुरोवर्ती वा, रजतज्ञानगोचरः, रजतानुपायत्वे सति तदर्थिप्रवृत्तिविषयत्वात् सम्यग्रजतवत् ।

ಹೀಗೆ ಸಂಸರ್ಗಗ್ರಹವೇ ಪ್ರವರ್ತಕವೆಂದು ಸಾಧಿಸಿದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಹೀಗೆ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. 1) ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದ (ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ರಜತ ಎಂಬ) ವ್ಯವಹಾರವು ವ್ಯವಹರಿಸಲ್ಪಡುವುದರ (ರಜತದ) ಜ್ಞಾನ-ಪುರಸ್ಸರವಾದದ್ದು, ವ್ಯವಹಾರವಾದ್ದರಿಂದ, ಘಟವ್ಯವಹಾರದಂತೆ, (2) ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಇದಂಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾದ ಇದು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭೇದವು ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾಗದೇ ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾದ್ದರಿಂದ (ಎಂದರೆ ಇದು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ರಜತ ಎಂಬುದರ ಜ್ಞಾನವು ತೋರುತ್ತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಎಂದರ್ಥ); ಸಮ್ಮತವಾದ ಸತ್ಯರಜತಸ್ಥಳೀಯವಾದ ರಜತಜ್ಞಾನದಂತೆ, (3) ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪುರೋವರ್ತಿ ವಿಷಯಕವಾದದ್ದು,

ಪುರೋವರ್ತಿ ವಿಷಯಕವಾದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರಿಂದ, ಸಮ್ಮತವಾದ ಘಟಾದಿಜ್ಞಾನದಂತೆ, (4) ಪುರೋವರ್ತಿಯಾದದ್ದು ರಜತ-ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದದ್ದು; ರಜತಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗದೇ ರಜತಾರ್ಥಿಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಸಮೀಚೀನರಜತದಂತೆ (ರಜತೋಪಾಯವು ರಜತಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ರಜತಾರ್ಥಿಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ವಿಷಯ-ವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ವಾರಣಮಾಡಲು ರಜತಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗದೇ ಎಂದು ಹೇತುವಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ) – ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

किञ्च विपर्ययाभावे नेदं रजतमिति ज्ञानस्य बाधकत्वमनुपपद्यमानं तं गमयति । न तथात्वे बाधकमस्ति । न तावदग्रहणनिवर्तकतया बाधकत्वं सर्वप्रत्ययानां तथात्वापातात् । तेषामपि प्रागभाव-निवर्तकत्वात् । नापि व्यवहारविच्छेदकत्वेनातदर्थिनां व्यवहारानुप-पत्तौ नेदं रजतमिति ज्ञानस्याबाधकत्वप्रसङ्गात् । व्याघ्रचोरादिज्ञान-स्यापि प्रवृत्तिविच्छेदकत्वेन बाधकत्वप्रसक्तेश्च । न चार्थस्य व्यवहारयोग्यताविनाशकत्वेन समयान्तरेऽपि तत्र विभ्रमात् प्रवृत्त्यभावापत्तेः । न च व्यवहारप्रतिबन्धकत्वेनाविवेकनिवृत्तौ कारणाभावादेव व्यवहारानुत्पत्तेः प्रतिबन्धककल्पनायोगात् । व्याघ्रादिदर्शनस्य बाधकतापत्तेश्च ।

ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯು ಉಂಟೆಂದು ಸಾಧಿಸ-ಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದಮೇಲೆ, ಮುಂದೆ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದಾಗ 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಿದ್ದಲ್ಲಿ 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನ ಜ್ಞಾನದ ಬಾಧಕತ್ವವು ಕೂಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಬಾಧಕತ್ವವು ಏಕೆ

ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ, ಪರಿಶೇಷದಿಂದ ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಕ್ರಮವು ಹೀಗಿದೆ : ಮೊದಲು ಇದ್ದ ಶುಕ್ತಿಯ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವುಬಾಧಕವಾಗುವುದು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ,ಘಟವನ್ನು ನೋಡಿ ಬಂದ 'ಇದು ಘಟ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೂ ಮೊದಲು ಇದ್ದ ಘಟದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ, ಆ ಜ್ಞಾನವೂ ಬಾಧಕವೆನ್ನಬೇಕಾದೀತು. 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದಾಗ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಇದ್ದಿತು. 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದಾಗ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ವಿಚ್ಛೇದವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಚ್ಛೇದಕ-ವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಕವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, 'ರಜತಾರ್ಥಿ-ಯಲ್ಲದವನಿಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಹುಟ್ಟದಿದ್ದರೆ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ವಿಚ್ಛೇದವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಕವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಹುಲಿ ಅಥವಾ ಕಳ್ಳನ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದಾಗ, ಭಯದಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ವಿಚ್ಛೇದವಾಗುವುದರಿಂದ, ಆ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಬಾಧಕಗಳೆಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವ್ಯವಹಾರ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನೇ ನಾಶಮಾಡುವುದರಿಂದ (ಇದು ರಜತ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಬಂದಾಗ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗಿತ್ತು; ಇದು ರಜತವಲ್ಲ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದಾಗ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೋಗ್ಯತೆಯೇ ನಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ) ಬಾಧಕತ್ವವು ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಒಮ್ಮೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೋಗ್ಯತೆಯೇ ನಷ್ಟವಾಗಿರುವಾಗ, ಕಾಲಾಂತರ-ದಲ್ಲಿಯೂ ಪುನಃ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯು ಬಂದರೆ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಹುಟ್ಟದಿರಬೇಕಾದೀತು. ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದ್ದರಿಂದ ಬಾಧಕತ್ವವು ಕೂಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಇದು ಮತ್ತು ರಜತ ಎಂಬ ಎರಡಕ್ಕೆ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅವಿವೇಕವು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಿರುವಾಗ, ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ವ್ಯವಹಾರವು ಹುಟ್ಟದಂತೆ ಆಗುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಅವಿವೇಕ. ಹೀಗಿರಲಾಗಿ 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕ ಎಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುವುದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹುಲಿ ಅಥವಾ ಕಳ್ಳನನ್ನು ನೋಡುವುದೂ ಸಹ ಭಯವಶಾತ್ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ

ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾದ್ದರಿಂದ, ಅದೂ ಸಹ ಬಾಧಕವೆಂದಾದೀತು. ಹೀಗೆ ಬಾಧಕತ್ವವನ್ನು ಬೇರಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಸಲೂ ಬರದೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ವಿಪರ್ಯಯ ಅಥವಾ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು.

विमतम् अयथार्थं बाध्यत्वात् व्यवहारवत् । अत एव भ्रान्तित्वप्रसिध्यापि विपर्याससिद्धिः । एवं सति प्रत्ययत्वानुमानं कालात्ययापदिष्टं वेदितव्यम् । अदुष्ट करणजन्यत्वोपाधिग्रस्तं च ।

ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಇದೆ - ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನವನ್ನೂ ಸಹ ಪ್ರಯೋಗಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಯಥಾರ್ಥ, ಬಾಧ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರದಂತೆ (ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಂತೆ) ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗ. ಹೀಗೆ ಸಾಧಕಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ, ಹಾಗೂ ಬಾಧಕಗಳನ್ನು ಪರಿಹಾರ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ, 'ಇದು' ಮತ್ತು 'ರಜತ' ಎಂಬ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ವಿಪರ್ಯಯವು ಇದೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಭ್ರಮರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಲಾಗಿ 'ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ, ಜ್ಞಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಸಮ್ಮತಜ್ಞಾನದಂತೆ' ಎಂದು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೇಳಿದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಈ ಪರಕೀಯರ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅದುಷ್ಟಕರಣಜನ್ಯತ್ವ ಎಂಬಉಪಾಧಿಯೂ ಸಹ ಇದೆ. ಎಂದರೆ, ಎಲ್ಲಾ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಜ್ಞಾನವು ದುಷ್ಟವಲ್ಲದ ಕರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದೋ ಅದು ಯಥಾರ್ಥ. ದುಷ್ಟಕರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟತಕ್ಕಜ್ಞಾನವು ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ.

एतेन रजतज्ञानत्वानुमानमपि निरस्तम् । अन्यथा विमतो व्यवहारः यथार्थः व्यवहारत्वात् सम्प्रतिपन्नवत् । रजतविषयो व्यवहारो यथार्थो भवितुमर्हति रजतव्यवहारत्वादित्यपि स्यात् ।

ಹೀಗೆ ಬಾಧರೂಪದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ, 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಶುಕ್ತಿ ವಿಷಯವೆಂದು ಸಾಧಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೇಳಿದ

'ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದ ರಜತಜ್ಞಾನವು ರಜತವಿಷಯ, ರಜತಜ್ಞಾನವಾದ್ದರಿಂದ, ಸಮೀಚೀನರಜತಜ್ಞಾನದಂತೆ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೂ ನಿರಸ್ತವಾಯಿತು. ನಾವು ದೋಷಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿದರೂ, ಆ ಅನುಮಾನಗಳು ದುಷ್ಟವೆಂದು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಆಭಾಸಸಾಮ್ಯವೂ ಬರುತ್ತದೆ (ಎಂದರೆ, ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೇಳಿದ ಅನುಮಾನಾ ಭಾಸಗಳಂತೆಯೇ ಅವರಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅನುಮಾನಾಭಾಸಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆ). ಆ ಆಭಾಸ ಅನುಮಾನಗಳ ಪ್ರಯೋಗವು ಹೀಗಿದೆ - ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದ ವ್ಯವಹಾರವು ಯಥಾರ್ಥ ವ್ಯವಹಾರ-ವಾದ್ದರಿಂದ, ಸತ್ಯಸ್ಥಳದಲ್ಲಿನ ವ್ಯವಹಾರದಂತೆ. ರಜತವಿಷಯಕವಾದ ವ್ಯವಹಾರವು ಯಥಾರ್ಥ, ರಜತವ್ಯವಹಾರವಾದ್ದರಿಂದ, ಸಮ್ಮತವಾದ ರಜತವ್ಯವಹಾರದಂತೆ ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

यदपि ज्ञानत्वं यथार्थमात्रवृत्तीत्यादि । तत्र किमिदं ज्ञानत्वं सामान्यं वा प्रतिनियतं वा । नाद्यः । वादिप्रतिवादिनोराश्रयासिद्धेः । द्वितीये यथार्थज्ञानवृत्तिज्ञानत्वेषु सिद्धसाधनता । विमतज्ञानवृत्ति-ज्ञानत्वपक्षीकारेऽपि मात्रेति कथं स्यात् । तत्त्यागेन च प्रतिज्ञाने प्रथमानुमानदोष एव ।

'ಜ್ಞಾನತ್ವವು ಯಥಾರ್ಥಮಾತ್ರವೃತ್ತಿಯಾದದ್ದು; ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರವೃತ್ತಿ ಧರ್ಮವಾದದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಮಾತ್ವದಂತೆ' ಎಂದು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೇಳಿದ್ದ ಅನುಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಜ್ಞಾನತ್ವ ಎಂದರೆ ಏನು? ಜ್ಞಾನತ್ವ ಎಂಬ ಜಾತಿಯೋ ? ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನಿಯತವಾದ ಜ್ಞಾನತ್ವವೆಂಬ ಧರ್ಮವೋ? ಜಾತಿ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಗುಣದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ-ಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಲ್ಲ; ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಅನುಗತಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಎಲ್ಲೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವಾದಿಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಿಬ್ಬರಿಗೂ ಆಶ್ರಯಾಸಿದ್ಧ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿನಿಯತ ಜ್ಞಾನತ್ವವನ್ನು ಪಕ್ಷಮಾಡಿದರೆ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನತ್ವದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಗತವಾದ ಜ್ಞಾನತ್ವವು ಯಥಾರ್ಥ ಮಾತ್ರವೃತ್ತಿ

ಎಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ (ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ). ಭ್ರಮಸ್ಥಳೀಯವಾದ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ-ದಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನತ್ವವನ್ನು ಪಕ್ಷಮಾಡಿದರೂ ಸಹ ಸಾಧ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಮಾತ್ರ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಏತಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬೇಕು? ಅದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಮಾತ್ರ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು 'ಜ್ಞಾನತ್ವವು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೃತ್ತಿಯಾದದ್ದು' ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಇದೆಯೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ಮೊದಲನೆಯ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಬಾಧೆ ಎಂಬ ದೋಷವೇ ಇಲ್ಲೂ ಬರುತ್ತದೆ.

किं च यथार्थमात्रवृत्तीत्ययथार्थावृत्तित्वमात्रं वा विवक्षितं उतायथार्थज्ञानावृत्तित्वम् । आद्ये सिद्धसाधनम् । अयथार्थव्यवहारावृत्तित्वस्य सिद्धत्वात् । द्वितीये परस्याप्रसिद्धविशेषणता । अदुष्ट सामग्रीजन्यमात्रवृत्तित्वमुपाधिश्च ।

'ಯಥಾರ್ಥಮಾತ್ರವೃತ್ತಿ' ಎಂಬ ಸಾಧ್ಯಾಂಶವನ್ನು ವಿಕಲ್ಪಿಸಿ ದೂಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಥಾರ್ಥಮಾತ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂದರೆ ಅಯಥಾರ್ಥ ಅವೃತ್ತಿತ್ವ (ಇಲ್ಲದೇ ಇರೋಣ) ಮಾತ್ರವು ವಿವಕ್ಷಿತವೋ ? ಅಥವಾ ಅಯಥಾರ್ಥ-ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯು ವಿವಕ್ಷಿತವೋ? ಅಯಥಾರ್ಥ ಅವೃತ್ತಿತ್ವ-ಮಾತ್ರವನ್ನು ವಿವಕ್ಷೆ ಮಾಡುವುದಾದರೆ, ಅದು ಸಿದ್ಧಸಾಧನ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಯಥಾರ್ಥ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನತ್ವವು ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಾವೃತ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವಿವಕ್ಷೆ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ಪರಕೀಯನು ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿಶೇಷಣತಾ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಅದುಷ್ಟ ಸಾಮಗ್ರೀಜನ್ಯಮಾತ್ರವೃತ್ತಿತ್ವ ಎಂಬುದು ಉಪಾಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ, 'ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರವೃತ್ತಿಧರ್ಮವೆಲ್ಲವೂ ಯಥಾರ್ಥ ಮಾತ್ರವೃತ್ತಿ' ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ದುಷ್ಟವಲ್ಲದಿರುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಿರುವ ಧರ್ಮವು ಯಥಾರ್ಥ ಮಾತ್ರವೃತ್ತಿ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಪ್ರಮಾತ್ವವು ನಿರ್ದುಷ್ಟ ಕರಣಜನ್ಯವಾದ

ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಥಾರ್ಥಮಾತ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನತ್ವವು ಹಾಗಲ್ಲ. ಅದುಷ್ಟಸಾಮಗ್ರೀ ಜನ್ಯಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಅದರಂತೆ ದುಷ್ಟಸಾಮಗ್ರೀ ಜನ್ಯಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಜ್ಞಾನತ್ವವು ಯಥಾರ್ಥಮಾತ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳಬರುವುದಿಲ್ಲ.

यच्च शुक्तिका रजतत्वेन नावभासत इत्यादि । तदप्यसत् । मेरुः सर्षप इत्यादिवाक्यान्मेरोरपि सर्षपत्वेन प्रतिभासात् दृष्टान्तस्य साध्यवैकल्यात् । अन्यथा तथाविधं वाक्याभासं श्रुतवता तत्प्रतिषेधो न क्रियेत अप्रसक्तत्वात् । न हि पदार्थप्रतिषेधो युक्तः ।

'ಶುಕ್ತಿಯು ರಜತರೂಪದಿಂದ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ, ರಜತರೂಪದಿಂದ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, ಯಾವುದು ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೋ ಅದು ಆ ರೂಪದಿಂದ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೇಳಿದ್ದರು, ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾರಾದರೂ 'ಮೇರುವು ಸಾಸುವೆ (ಸರ್ಷಪ)' ಎಂದು ವಾಕ್ಯಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿದರೆ ಆ ಮಾತಿನಿಂದ ಮೇರುವು ಸರ್ಷಪದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯವು ಬರುತ್ತದೆ (ಸಾಸುವೆರೂಪದಿಂದ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಹಾಗೆ ತೋರುವುದರಿಂದ). ಆ ವಾಕ್ಯಾಭಾಸದಿಂದ ಮೇರುವು ಸರ್ಷಪದಂತೆ ತೋರದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಪುರುಷನು 'ಮೇರುವು ಸರ್ಷಪವಲ್ಲ' ಎಂದು ಪ್ರತಿಷೇಧವನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ-ವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದದ್ದನ್ನು ಪ್ರತಿಷೇಧಮಾಡಬಹುದೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಅಪ್ರಸಕ್ತವಾದದ್ದನ್ನು ಪ್ರತಿಷೇಧ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಮೇರುವು ಸರ್ಷಪವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಷೇಧವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೇರುಸರ್ಷಪ-ಗಳನ್ನೇ ಪ್ರತಿಷೇಧ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು, ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಪ್ರಮಿತವಾಗಿರುವಾಗ, ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೇ ಪ್ರತಿಷೇಧ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇರುವಿಗೆ ಸರ್ಷಪದ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಷೇಧ ಮಾಡುವುದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಮೇರುವಿಗೆ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಸರ್ಷಪತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ಆ ವಾಕ್ಯಾಭಾಸದಿಂದ ತೋರದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅವನು ಪ್ರತಿಷೇಧ ಮಾಡುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ.

यदपि इदं रजततादात्म्यमित्यादि । तच्चायुक्तम् । तदप्रतीतावाश्रयासिद्धेः प्रतीतौ व्याघातात् । दृष्टान्तस्य साध्यसमत्वाच्चेत्यास्तां विस्तारः ।

'ಈ ರಜತತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ತಿಳಿಯಲು ಅಶಕ್ಯ, ಅಸತ್ತಾದ್ದರಿಂದ ಕೂರ್ಮರೋಮದಂತೆ' ಎಂದು ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೇಳಿದ್ದ ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಮಾನವೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ರಜತತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ತೋರದೇ ಇದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪಕ್ಷವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿ ಆಶ್ರಯಾಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ರಜತತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ತೋರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅಶಕ್ಯ ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡುವುದು ವ್ಯಾಹತ (ತನ್ನ ಮಾತೇ ತನಗೆ ವಿರೋಧ) ವಾಗುತ್ತದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಮವಾಗುತ್ತದೆ; ಎಂದರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ದೂಷಣವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಕೂರ್ಮ ರೋಮವು ಅಸತ್ತೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಈ ಕೂರ್ಮ ರೋಮವು ತೋರುತ್ತದೋ ? ಇಲ್ಲವೋ ? ಅದು ತೋರದೇ ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ತೋರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಲು ಅಶಕ್ಯ ಎಂಬ ಸಾಧ್ಯಾಂಶವು ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಇದೆ, ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಾಹತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಸತ್ತ್ವ ಎಂಬ ಹೇತುವಿನಿಂದ 'ತಿಳಿಯಲು ಅಶಕ್ಯ' ಎಂಬ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಸತ್ತಿಗೂ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಉಪಪಾದನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ, ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದ್ದು ಸಾಕು ವಿಸ್ತಾರವು ಬೇಡ' ಎಂದು ಉಪಸಂಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಪ್ರಾಭಾಕರಮತದ ನಿರಾಸವು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

रामानुज-अख्यातिवादः

कश्चित् पुनरेवमाह । तासां त्रिवृतं त्रिवृतमेकैकामकरोदित्यादि श्रुतेः । समेत्यान्योन्यसंयोगमित्यादिपुराणात् त्र्यात्मकत्वादित्यादि सूत्राच्च सर्वस्य सर्वात्मकत्वं प्रतीयते ।

ರಾಮಾನುಜಾಖ್ಯಾತಿವಾದ

ರಾಮಾನುಜ ಮತವನ್ನು ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರಾರಂಭ-ದಲ್ಲಿ ಅವರ ಮತವನ್ನು ಅನುವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ರಾಮಾನುಜಮತ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿದೆ : ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಉಪನಿಷತ್‌ನಲ್ಲಿ ತೇಜಸ್ಸು, ಅಪ್ಪು, ಅನ್ನ ಈ ಮೂರು ವಸ್ತುಗಳ ಅಂಶವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಪೃಥಿವೀ, ಜಲ, ಅಗ್ನಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು ಎಂದು ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲದರ ಅಂಶವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಪುರಾಣವಚನವೂ, 'ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ ಭೂತಪದಾರ್ಥಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಮಿಶ್ರಣವನ್ನು ಹೊಂದದೇ ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯ ಮಾಡಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಸಹ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಸಂಯೋಗವನ್ನು ಹೊಂದಿದವು. ನಂತರ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದವು' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ತತ್ತ್ವಗಳು ಕೆಲವು ನ್ಯೂನವಾಗಿಯೂ, ಕೆಲವು ಅಧಿಕಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ 'ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲದರ ಅಂಶವಿರುವುದರಿಂದ ಸರ್ವವೂ ಸರ್ವಭೂತಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಸಹ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ, ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ.

किं च सोमाभावे पूतिकाग्रहणं व्रीह्यभावे नीवारग्रहणं च अन्यथा-नुपपद्यमानं पूतिकानीवारयोः सोमव्रीह्यवयवसद्भावं गमयति ।

ಹೀಗೆ 'ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸರ್ವತ್ರ ಸರ್ವಾಂಶತ್ವವಿದೆ' ಎಂದು ಸಾಧನೆ ಮಾಡಿ. ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸದೃಶವಾದ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಸದೃಶವಾದ ಮತ್ತೊಂದು

ತತ್ವವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮ ಯಾಗದಲ್ಲಿ ಸೋಮಲತಾರೂಪದ್ರವ್ಯವು ಯಾಗಸಾಧನವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವ್ರೀಹಿರೂಪದ್ರವ್ಯವೂ ಸಾಧನವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಯಾಜ್ಞಿಕರು ಸೋಮ-ರೂಪದ್ರವ್ಯವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಪೂತಿಕಾರೂಪದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಹಾಗೂ ವ್ರೀಹಿಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನೀವಾರ ರೂಪದ್ರವ್ಯವನ್ನೂ ಯಜ್ಞಾಂಗವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೋಮ ಸದೃಶವಾದುದು ಪೂತಿಕಾ, ವ್ರೀಹಿಸದೃಶ-ವಾದುದು ನೀವಾರರೂಪದ್ರವ್ಯ. ಸೋಮದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಪೂತಿಕಾರೂಪ ದ್ರವ್ಯವು ಸೋಮಲತಾದ್ರವ್ಯ ಸ್ಥಾನಪೂರಕವೆಂದು ಕರೆಸಿ-ಕೊಳ್ಳುವುದು. ಹೀಗೆ ಸೋಮಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಪೂತಿಕಾವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಕೂಡಬೇಕಾದರೆ ಪೂತಿಕಾದಲ್ಲಿ ಸೋಮಲತಾದ್ರವ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಸದೃಶವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

अपि च वस्तुनो वस्त्वंतरसादृश्यं प्रत्यक्षत एव प्रतीयते । न च तद्द्रव्यावयवयोगादन्यत्सादृश्यं नामास्ति । अतः शुक्तिकादिषु रजतादेः सद्भावाद्यथार्थ एवायं रजतप्रत्ययः । निर्देशव्यवस्थार्थ-क्रियाव्यवस्था च भूयस्त्वादुपपद्यते । दोषवशादिन्द्रियं भूयांसमप्यंशं परित्यज्याल्पीयांसमंशं प्रकाशयतीति रजतार्थिनः तत्र प्रवृत्तिरपि युज्यते । अपगते तु दोषे भूयस्त्वांशस्योपलम्भे निवर्तते । बाध्यबाधकभावोऽपि ज्ञानयोरत एवोपपद्यते ।

ಇನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಾದೃಶ್ಯವು ತೋರುತ್ತದೆ. ಸಾದೃಶ್ಯವೆಂದರೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಅವಯವದ ಸಂಬಂಧದ ಹೊರತಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ರಜತದ ಅಂಶವಿರೋಣವು ಪ್ರಮಿತವಾದ ಕಾರಣ, ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಬರುವ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯೂ ಯಥಾರ್ಥವೇ ಆಗಿದೆ. ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅಯಥಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸರ್ವವೂ ಸರ್ವಾತ್ಮಕವೆಂದಾದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾಗುವುದು.

ಹಾಗಾದಲ್ಲಿ ಇದು ಶುಕ್ತಿ, ಇದು ರಜತ ಮುಂತಾಗಿ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಪೃಥಕ್ ನಿರ್ದೇಶವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶ ವ್ಯವಸ್ಥಾ ಇಲ್ಲವಾಗುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಎಲ್ಲವೂ ಸರ್ವಾರ್ಥ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥ-ಗಳಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರ್ಯಗಳು ಆಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಈ ಕಾರ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾವ್ಯವಸ್ಥಾ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾದರೆ ನಿರ್ದೇಶವ್ಯವಸ್ಥಾ ಹಾಗೂ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾ ವ್ಯವಸ್ಥಾಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಕೂಡಿಸುವುದು ? ಎಂದರೆ, ಭೂಯಸ್ತ್ವದಿಂದ ಎಂದುತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ, ಯಾವ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಹುಲವಾಗಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಅವಯವವಿರುತ್ತದೆಯೋ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ನಿರ್ದೇಶ ಆ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ, ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತ್ಯವಯವ ಬಾಹುಲ್ಯ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿ ಶುಕ್ತ್ಯಾತ್ಮನಾ ನಿರ್ದೇಶವೇ ಹೊರತು ಘಟಾದ್ಯಾತ್ಮನಾ ನಿರ್ದೇಶವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನಿರ್ದೇಶವ್ಯವಸ್ಥಾ ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವವೂ ಸಹ ಬಹಳ ಅವಯವಗಳ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾದ ಕಾರಣ, ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಸಹ ಕೂಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾದಲ್ಲಿ ರಜತಾರ್ಥಿ ಪುರುಷನಿಗೆ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತ್ಯವಯವಬಾಹುಲ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ, ರಜತಾವಯವಬಾಹುಲ್ಯವಿಲ್ಲದೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಶುಕ್ತಿಜ್ಞಾನವೇ ಬರಬೇಕು, ರಜತಜ್ಞಾನವು ಬರಬಾರದು - ಎಂದರೆ, ದೋಷವಶಾತ್ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕೂಡಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯವು ದೋಷವಶಾತ್ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಬಹಳ ಶುಕ್ತ್ಯಂಶವನ್ನು ಗ್ರಹಣ ಮಾಡದೇ ಅಲ್ಪವಾದ ರಜತಾಂಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯು ತೋರದೇ ರಜತವೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ರಜತಾರ್ಥಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗುವುದು ನಿವೃತ್ತಿ-ಯಾಗುವುದಾದರೂ ಸಹ ಹೇಗೆಂದರೆ, ದೋಷ ನಾಶಾನಂತರ ಶುಕ್ತಿ-ಯಲ್ಲಿರುವ ಬಹಳ ಶುಕ್ತ್ಯಂಶವೇ ಗೃಹೀತವಾಗುವುದರಿಂದ, ಅಲ್ಪರಜತಾವ-ಯವ ಗ್ರಹಣವಾಗದೇ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದು. ಹೀಗಾಗಿ, ದೋಷವಶಾತ್ ಅಲ್ಪಾವಯವ ಗ್ರಾಹಿಯಾಗಿ ವಿಸಂವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದ

ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನವು ಬಾಧ್ಯವೆಂದೂ, ದೋಷನಾಶಾನಂತರ ಬಹ್ವವಯವ ಗ್ರಾಹಿಯಾಗಿ ಸಂವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಜನಕ ಉತ್ತರಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಕವೆಂದೂ, ಪೂರ್ವೋತ್ತರಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಬಾಧ್ಯಬಾಧಕ ವ್ಯವಸ್ಥಾ ಕೂಡುತ್ತದೆ.

पीतशङ्खादौ नयनवर्तिपित्तद्रव्यसम्भिन्ननयनरश्मयः शङ्खादिभिः संयुज्यन्ते । ततः पित्तगतपीतिमाभिभूतः शङ्खगतशुक्लिमा न गृह्यते । अतः सुवर्णानुलिप्तशङ्खवत् पीतःशङ्ख इति प्रतीयते । एवं स्वप्नस्फटिकलौहित्यमरीचिकाजलादिप्रत्ययाः सर्वे यथार्था बोद्धव्या इति ।

ಪರಸ್ಪರ ದ್ರವ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ, ದ್ರವ್ಯಗುಣಗಳಿಗಾಗುವಾಗ ಆ ದ್ರವ್ಯದ ಅವಯವಸಂಬಂಧ ರೂಪವಾದ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಹಳದಿಯ ಶಂಖ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶಂಖದ ಅವಯವಗಳು ಹಳದಿಯಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಯಥಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ ? ಎಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯೋಪಪಾದನ ಕ್ರಮವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮದಿಂದಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಿಂದ. ಆ ಕ್ರಮ ಹೀಗಿದೆ. ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಶಂಖವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿರುವ ಪೀತರೂಪದ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುವ ನೇತ್ರಕಿರಣಗಳಿಗೂ ಶಂಖಕ್ಕೂ ಸಂಯೋಗ (ಸಂಬಂಧ)ವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಶಂಖದಲ್ಲಿರುವ ಶುಕ್ಲವರ್ಣವನ್ನು ಪಿತ್ತದಲ್ಲಿರುವ ಪೀತಿಯು (ಹಳದಿಯ ಬಣ್ಣವು) ಆವರಿಸುವುದು. ಆಗ ಶಂಖದಲ್ಲಿರುವ ಶುಕ್ಲವರ್ಣವನ್ನು ನಯನ ಕಿರಣಗಳು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬಂಗಾರದ ಲೇಪ ಹೊಂದಿರುವ ಶಂಖವು ಪೀತ (ಹಳದಿಯಾಗಿ) ವರ್ಣದಿಂದ ತೋರುವಂತೆ ಶುಕ್ಲಶಂಖವೂ ಸಹ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಅಯಥಾರ್ಥವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಸ್ವಪ್ನಪ್ರತೀತಿಯೂ ಯಥಾರ್ಥ. ಜೀವಿಗಳ ಪುಣ್ಯಪಾಪಾನುಸಾರ ಕೇವಲ ಆಯಾಯಾ ಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ, ಆಯಾ ದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ನಾಶವಾಗುವ, ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪನಾದ ಭಗವಂತನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸುವನೆಂದು ಶ್ರುತಿಯೂ, ಸೂತ್ರಗಳೂ ತಿಳಿಸುತ್ತಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ಪಟಿಕಲೌಹಿತ್ಯ ಪ್ರತೀತಿಯೂ ಯಥಾರ್ಥ. ಸ್ಪಟಿಕವು ರಕ್ತವೆಂದು

ಜಪಾಕುಸುಮ ಸಂಬದ್ಧವಾದಾಗ ತೋರುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಮರು-ಮರೀಚಿಕೆಯ (ಬಿಸಿಲು ಕುದುರೆಯ) ಪ್ರತೀತಿಯೂ ಯಥಾರ್ಥ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಮರುಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ದೂರದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ, ಸೂರ್ಯನ ಕಿರಣ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಾಗ, ತೇಜಸ್ಸು ಪೃಥಿವಿಗಳ ಸಂಯೋಗ-ವಾಗುವುದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಜಲಾಂಶವೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯವು ದೋಷವಶಾತ್ ತೇಜಸ್ಸು ಪೃಥಿವಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೇ ಅದೃಷ್ಟವಶಾತ್ ಜಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾ. ಹೀಗೆ 'ಎಲ್ಲ ಪ್ರತೀತಿಗಳೂ ಯಥಾರ್ಥವೇ, ಅಯಥಾರ್ಥಪ್ರತೀತಿಯೇ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ.

तदिदमयुक्तम् । तथा हि न हि कारणसद्भावे कार्यसद्भावो नियतो येनोपपत्त्यापीममर्थं प्रतीमः । यथात्वे वा शुक्तौ रजतवत् सर्वस्यापि प्रतीतिः प्रसज्येत । अदृष्टादिवशान्नैवमिति चेन्न । कार्यनिश्चयोत्त-रकालीनत्वादस्याः कल्पनायाः ।

ರಾಮಾನುಜಮತ ಖಂಡನೆ

ಈ ರಾಮಾನುಜೀಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಕಾದಲ್ಲಿ ರಜತಾಂಶವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಶ್ರುತಿ, ಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ಸೂತ್ರಗಳು ಪೃಥಿವೀ ಜಲ ತೇಜಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಮಹದಾದಿ-ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ಮಿಶ್ರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಶುಕ್ತಿಮುಂತಾದ್ದರಲ್ಲಿ ರಜತಾದಿಗಳ ಸತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಸತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸದಿದ್ದರೂ, ಅರ್ಥಾತ್ ಸತ್ವವಿದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ತ್ರಿವೃತ್ ಕರಣವು ಪ್ರತಿಪಾದಿತ-ವಾಗಿರೋಣದರಿಂದ ಕಾರಣ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿರುವ ಧರ್ಮವು ಅದರ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವುದರಿಂದ, ತ್ರಿವೃತ್ಕೃತಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಗಳು ಸರ್ವ ಕಾರ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ, 'ಆ ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಧರ್ಮವು ಕಾರ್ಯಭೂತಸರ್ವಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿದೆ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು.

ಆಗ ಶುಕ್ತಿಯೂ ಸಹ ಒಂದು ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ 'ಪೃಥಿವಿ-ಜಲ-ತೇಜಸ್ಸುಗಳ ಅಂಶವಿದೆ' ಎಂದಾಗುವುದು. 'ರಜತವು ತೇಜೋಂಶವಾದ್ದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತಾಂಶವಿದೆ ಎಂದು ಶ್ರುತ್ಯಾದಿ-ಗಳಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು' ಎಂದರೆ, ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನೀವು ಹೇಳಿದಂತೆ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತವಿದೆ ಎಂದು ಯಾವಾಗ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ, ಒಂದು ವೇಳೆ ಏನಾದರೂ 'ಕಾರಣದಲ್ಲಿನ ಧರ್ಮವು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿಯಮೇನ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಇದು ನಿಯತವಲ್ಲ. ಕಾರಣ-ವಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ಮಿಶ್ರತಾರೂಪಧರ್ಮವು ಇದ್ದಲ್ಲಿ, ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಮಿಶ್ರತಾಧರ್ಮದ ಸತ್ವವು (ಇರುವಿಕೆ) ನಿಯತವಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಈ ನಿಯಮವನ್ನಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ, ತ್ರಿವೃತ್ಕೃತ ಸರ್ವಾಂಶವೂ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ-ರುವುದರಿಂದ, ರಜತವು ತೋರಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಸಹ ತೋರಬೇಕಾದೀತು. 'ಅದೃಷ್ಟವಶಾತ್ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದರೆ ಅನ್ಯೋ-ನ್ಯಾಶ್ರಯತಾರೂಪದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವಕಾರ್ಯವೂ ಸತ್ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ, ನಂತರ ರಜತ ಪ್ರತೀತಿ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಅದೃಷ್ಟಕಲ್ಪನಾ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಅದೃಷ್ಟ ಕಲ್ಪನಾ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಸರ್ವತ್ರ ಸರ್ವಾವಯವ ಸತ್ಯರೂಪ ಕಾರ್ಯ ನಿಶ್ಚಯಾ-ನಂತರವೇ ಹೊರತು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯ ನಿಶ್ಚಯಾನಂತರ ಈ ಅದೃಷ್ಟಕಲ್ಪನಾ ಮಾಡಬೇಕು, ಅದೃಷ್ಟಕಲ್ಪನಾ ಮಾಡಿದರೆ ಕಾರ್ಯ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ರೂಪದೋಷವು ಬರುವುದ-ರಿಂದ ಅದೃಷ್ಟಕಲ್ಪನಾವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

श्रुत्यार्थापत्तिस्तु अत्यन्तायुक्ता । तथा हि । पूतिकादौ किं नामान्यवयवा भूयांसः सन्तीति कल्प्यम्, उत समाः अथाल्पीयांसः । आद्ये नोपपद्यत एवासौ । तत्कथमनुकल्पः स्यात् । न हि सोमोऽपि केवलसोमः । किन्तु सोमांशभूयस्त्ववान् । न द्वितीयः । उभयदर्शन-प्रसङ्गात् । तृतीये तत्कथं सोमकार्यं कुर्यात् । अन्यथा शुक्तिकापि कुतो रजतार्थक्रियां न कुर्यात् । श्रुतिप्रामाण्यात् तदर्थक्रियाकारिता गम्यत

इति चेत् । किं तर्हि सोमावयवसद्भावकल्पनया श्रुतिप्रामाण्या-देवात्यन्तविविक्तानामेव वस्तूनामर्थक्रियासाम्यमुपगम्यताम् ।

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯೂ ಸಹ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪೂತಿಕಾದಲ್ಲಿ ಸೋಮಾವಯವವನ್ನು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುವಾಗ, ಭೂಯೋ-ಧರ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸೋಮಾವಯವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದೇ? ಅಥವಾ ಸಮಾನ-ವಾದ್ದನ್ನೋ? ಅಥವಾ ಅಲ್ಪಸೋಮಾವಯವವನ್ನೋ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಭೂಯೋಧರ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸೋಮಾವಯವವೆಂದಾದರೆ, ಆಗ ಅದು ಸೋಮವೇ ಆಗುವುದೇ ಹೊರತು ಪೂತಿಕಾ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವಾಗಿ, ಅನುಕಲ್ಪವೆನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಪದಾರ್ಥವಿಲ್ಲವೆಂದಾಗ, ಅದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅಮುಖ್ಯವಾದ ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಣೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಅನುಕಲ್ಪವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಭೂಯೋಧರ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸೋಮಾವಯವವನ್ನು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಿದಾಗ, ಅಮುಖ್ಯವಾದ ಪೂತಿಕಾಗ್ರಹಣ ಮಾಡದಿರುವುದರಿಂದ ಅನುಕಲ್ಪವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಸೋಮಪದಾರ್ಥವೇ ಇದ್ದರೆ ಸಮಗ್ರ ಸೋಮಾ-ವಯವ ಲಾಭವಾಗುವುದು, ಭೂಯೋಧರ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸೋಮಾವ-ಯವದಲ್ಲಿ ಪೂತಿಕಾದ ಅವಯವಗಳು ಸೇರಿದಾಗ ಸಮಗ್ರ ಸೋಮಾವ-ಯವದ ಲಾಭವಾಗದಿರುವುದರಿಂದ ಅನುಕಲ್ಪವೇ ಆಗುವುದು' ಎಂದರೆ, ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ನಿಮ್ಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾದಂತೆ ಸಮಗ್ರ ಸೋಮಾವಯವವು ಯಾವ ಸಮಯದಲ್ಲೂ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಸೋಮವು ಸಹ ಕೇವಲ ಸೋಮಾವಯವ ವಿಶಿಷ್ಟವಲ್ಲ, ಅನೇಕಾವಯವ ವಿಶಿಷ್ಟವೇ ಆಗಿದೆ. ತ್ರಿವೃತ್ಕರಣರೂಪ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾನುಸಾರ ಸೋಮವೂ ಕಾರ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯೂ ದ್ರವ್ಯಾಂತರದ ಅವಯವ ಇರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು, ಪೂತಿಕಾವಯವ ಸಮಾನ ಸೋಮಾವಯವಕಲ್ಪನಾ ಎಂದರೆ ಸೋಮದರ್ಶನದಂತೆ ಪೂತಿಕಾ-ದರ್ಶನವೂ ಸಹ ಆಗಬೇಕಾದೀತು. ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತ್ಯವಯವ ಹಾಗೂ ರಜತಾವಯವ ಎರಡೂ ತೋರಬೇಕಾದೀತು ಎಂದು ಆಪಾದಿಸಬೇಕು. ಇನ್ನು ಅಂತ್ಯಪಕ್ಷವೂ ಸಹ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪೂತಿಕಾದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸುವ

ಸೋಮಾವಯವ ಪೂತಿಕಾಪೇಕ್ಷಯಾ ಅಲ್ಪವಾದಲ್ಲಿ, ಆ ಅಲ್ಪಸೋಮಾವಯವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪೂತಿಕಾ ಸೋಮಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾಗುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಒಂದು ವೇಳೆ ಇಂತಹ ಪೂತಿಕಾ ಸಹ ಸೋಮಕಾರ್ಯಕಾರಿ ಎಂದಾದಲ್ಲಿ, ಅಲ್ಪರಜತಾವಯವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಶುಕ್ತಿಕಾವೂ ಸಹ ರಜತಕಾರ್ಯಕಾರಿ ಎಂದಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ತೃತೀಯಪಕ್ಷವೂ ಅಯುಕ್ತ, ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವ ಪ್ರಯೋಜಕವಾದುದು ಅನುಕಲ್ಪಬೋಧಕ ಶೃತಿಯೇ ಹೊರತು ಅವಯವ ಬಾಹುಲ್ಯ ಹಾಗೂ ತದಭಾವಗಳಲ್ಲ. ತಥಾ ಚ ಶೃತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಿಂದ ಪೂತಿಕಾ ಸೋಮೋಚಿತಾರ್ಥ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಈಗ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಶುಕ್ತಿಕಾ ರಜತೋಚಿತಾರ್ಥ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಶೃತಿ ಇಲ್ಲ' ಎಂದರೆ, ಹಾಗಾದರೆ ಪೂತಿಕಾದಲ್ಲಿ ಸೋಮಾವಯವ ಕಲ್ಪನಾ ಅಯುಕ್ತ. ಶೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಅಸಂಬದ್ಧಾವಯವವುಳ್ಳ ಸೋಮಪೂತಿಕಾಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಪೂತಿಕಾದಲ್ಲಿ ಸೋಮಾವಯವ ಕಲ್ಪನಾ ಮಾಡಬಾರದು.

सादृश्यं च सामान्यं वा धर्मान्तरं वा नान्योन्यावयवसंयोग इति वक्ष्यामः । किं च घृततैलयोः अन्योन्यसदृशयोः अन्योन्यावयवसंयोगात् अन्योन्यार्थक्रियया भाव्यम् । न भाव्यं च विसदृशयोः द्रव्ययोः । किं च मातृमातङ्गमदिराद्यतिसादृश्यं भार्यादिष्वस्तीति तदुपभोगे प्रत्यवायः स्यात् । अल्पावयवयोगान्नैवमिति चेत् कथं तर्हि नीवारा व्रीहिकार्यं कुर्युः । श्रुतिप्रामाण्यादिति वदतो दत्तमुत्तरम् । अपरावयवसंयोग एव सादृश्यं चेत् कथं ककारखकारयोः सादृश्यमिति चिन्त्यम् ।

'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವಿದೆ' ಎಂದು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾವಯವ ಸಂಯೋಗ ರೂಪಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಮುಂದೆ ಸಮಯಪಾದದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಸಾದೃಶ್ಯವೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂದಾಗಲೀ (ನ್ಯಾಯಮತರೀತ್ಯಾ) ಅಥವಾ ಧರ್ಮಾಂತರವೆಂದಾಗಲೀ

ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅನ್ಯೋನ್ಯಾವಯವ ಸಂಯೋಗ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಈ ಕಲ್ಪನೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೋಪಯೋಗಿ-ಯಾಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಘೃತತೈಲಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸದೃಶ. ಸದೃಶ-ವಾದ್ದರಿಂದ ಪರಸ್ಪರಾವಯವಸಂಯೋಗವಿದೆ ಎಂದಾಯಿತು. ಪರಸ್ಪರಾವ-ಯವಸಂಯೋಗವಿದ್ದುದರಿಂದ ಎರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ-ಯಾಗಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಘೃತೋಚಿತಾರ್ಥಕ್ರಿಯಾ ತೈಲದಲ್ಲಿಯೂ, ತೈಲೋಚಿತಾರ್ಥಕ್ರಿಯಾ ಘೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಬರಬೇಕಾದೀತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಸದೃಶವಲ್ಲದ ದ್ರವ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾರ್ಥ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವವು ಬರದೇ ಇರಬೇಕಾದೀತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಎತ್ತು ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯ ವಿಸದೃಶರು. ಆದರೆ ಭಾರನಯನರೂಪ ಎತ್ತಿನ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾರ್ಥಕ್ರಿಯಾ ಕೂಡದೇ ಇರಬೇಕಾದೀತು. 'ತೈಲಘೃತಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾರ್ಥ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವವಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವವರಿಗೆ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಪತ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತೃಸಾದೃಶ್ಯವಿದೆ. ಚಂಡಾಲನ ಸಾದೃಶ್ಯ ತಂದೆ, ಗುರು ಮುಂತಾದವರಲ್ಲಿದೆ. ಘೃತಕ್ಷೀರಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮದಿರಾ ಸಾದೃಶ್ಯವಿದೆ-ಯಾದ್ದರಿಂದ, ಇವುಗಳ ಸೇವನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಪ್ರತ್ಯವಾಯವು ಬರಬೇಕಾ-ದೀತು. ಪ್ರತ್ಯವಾಯವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಭಾರ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರಾದಿ ಸಾದೃಶ್ಯ ಅಲ್ಪವಾದದ್ದು ಎಂದರೆ ಹಾಗಾದಲ್ಲಿ ವ್ರೀಹಿಯ ಅಲ್ಪಾವಯವಯುಕ್ತವಾದ ನೀವಾರವು ವ್ರೀಹಿಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾಗುವು-ದಾದರೂ ಹೇಗೆ? 'ವ್ರೀಹ್ಯವಯವಬಾಹುಲ್ಯವಿದ್ದಲ್ಲಿ ವ್ರೀಹಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ' ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ. ಶೃತಿಬಲದಿಂದ ಕೂಡಿಸುವುದಾದಲ್ಲಿ ಅವಯವಕಲ್ಪನಾ ವ್ಯರ್ಥವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಉತ್ತರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಾದೃಶ್ಯದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾವಯವಸಂಯೋಗ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಪರಾವಯವ-ಸಂಯೋಗ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆಗ ದೋಷ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ, ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಘೃತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರದಿದ್ದರೂ ಬೇರೆ ಕಡೆ ಅತಿ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ಕಕಾರ ಖಕಾರಗಳಿಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಶಿಕ್ಷಾಗ್ರಂಥ ತಿಳಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ವರ್ಣಗಳು ಅವಯವರಹಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಸಾದೃಶ್ಯ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪ್ತಿ ರೂಪ-ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಸೋಮಾವಯವ ಪೂತಿಕಾಪೇಕ್ಷಯಾ ಅಲ್ಪವಾದಲ್ಲಿ, ಆ ಅಲ್ಪಸೋಮಾವ-ಯವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪೂತಿಕಾ ಸೋಮಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾಗುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಒಂದು ವೇಳೆ ಇಂತಹ ಪೂತಿಕಾ ಸಹ ಸೋಮಕಾರ್ಯಕಾರಿ ಎಂದಾದಲ್ಲಿ, ಅಲ್ಪರಜತಾವಯವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಶುಕ್ತಿಕಾವೂ ಸಹ ರಜತಕಾರ್ಯಕಾರಿ ಎಂದಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ತೃತೀಯಪಕ್ಷವೂ ಅಯುಕ್ತ, ಅರ್ಥ-ಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವ ಪ್ರಯೋಜಕವಾದುದು ಅನುಕಲ್ಪಬೋಧಕ ಶೃತಿಯೇ ಹೊರತು ಅವಯವ ಬಾಹುಲ್ಯ ಹಾಗೂ ತದಭಾವಗಳಲ್ಲ. ತಥಾ ಚ ಶೃತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ-ದಿಂದ ಪೂತಿಕಾ ಸೋಮೋಚಿತಾರ್ಥ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಈಗ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಶುಕ್ತಿಕಾ ರಜತೋ-ಚಿತಾರ್ಥ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಶೃತಿ ಇಲ್ಲ' ಎಂದರೆ, ಹಾಗಾದರೆ ಪೂತಿಕಾದಲ್ಲಿ ಸೋಮಾವಯವ ಕಲ್ಪನಾ ಅಯುಕ್ತ. ಶೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಅಸಂಬದ್ಧಾವಯವವುಳ್ಳ ಸೋಮಪೂತಿಕಾಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥ-ಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಪೂತಿಕಾದಲ್ಲಿ ಸೋಮವ-ಯವ ಕಲ್ಪನಾ ಮಾಡಬಾರದು.

सादृश्यं च सामान्यं वा धर्मान्तरं वा नान्योन्यावयवसंयोग इति वक्ष्यामः । किं च घृततैलयोः अन्योन्यसदृशयोः अन्योन्यावय-वसंयोगात् अन्योन्यार्थक्रियया भाव्यम् । न भाव्यं च विसदृशयोः द्रव्ययोः । किं च मातृमातङ्गमदिराद्यतिसादृश्यं भार्यादिष्वस्तीति तदुपभोगे प्रत्यवायः स्यात् । अल्पावयवयोगान्नैवमिति चेत् कथं तर्हि नीवारा व्रीहिकार्यं कुर्युः । श्रुतिप्रामाण्यादिति वदतो दत्तमुत्तरम् । अपरावयवसंयोग एव सादृश्यं चेत् कथं ककारखकारयोः सादृश्यमिति चिन्त्यम् ।

'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವಿದೆ' ಎಂದು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾವಯವ ಸಂಯೋಗ ರೂಪಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಮುಂದೆ ಸಮಯಪಾದದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಸಾದೃಶ್ಯವೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ-ವೆಂದಾಗಲೀ (ನ್ಯಾಯಮತರೀತ್ಯಾ) ಅಥವಾ ಧರ್ಮಾಂತರವೆಂದಾಗಲೀ

ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅನ್ಯೋನ್ಯಾವಯವ ಸಂಯೋಗ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಈ ಕಲ್ಪನೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೋಪಯೋಗಿ-ಯಾಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಘೃತತೈಲಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸದೃಶ. ಸದೃಶ-ವಾದ್ದರಿಂದ ಪರಸ್ಪರಾವಯವಸಂಯೋಗವಿದೆ ಎಂದಾಯಿತು. ಪರಸ್ಪರಾವ-ಯವಸಂಯೋಗವಿದ್ದುದರಿಂದ ಎರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ-ಯಾಗಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಘೃತೋಚಿತಾರ್ಥಕ್ರಿಯಾ ತೈಲದಲ್ಲಿಯೂ, ತೈಲೋಚಿತಾರ್ಥಕ್ರಿಯಾ ಘೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಬರಬೇಕಾದೀತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಸದೃಶವಲ್ಲದ ದ್ರವ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾರ್ಥ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವವು ಬರದೇ ಇರಬೇಕಾದೀತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಎತ್ತು ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯ ವಿಸದೃಶರು. ಆದರೆ ಭಾರನಯನರೂಪ ಎತ್ತಿನ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾರ್ಥಕ್ರಿಯಾ ಕೂಡದೇ ಇರಬೇಕಾದೀತು. 'ತೈಲಘೃತಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾರ್ಥ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವವಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವವರಿಗೆ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಪತ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತೃಸಾದೃಶ್ಯವಿದೆ. ಚಂಡಾಲನ ಸಾದೃಶ್ಯ ತಂದೆ, ಗುರು ಮುಂತಾದವರಲ್ಲಿದೆ. ಘೃತಕ್ಷೀರಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮದಿರಾ ಸಾದೃಶ್ಯವಿದೆ-ಯಾದ್ದರಿಂದ, ಇವುಗಳ ಸೇವನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಪ್ರತ್ಯವಾಯವು ಬರಬೇಕಾ-ದೀತು. ಪ್ರತ್ಯವಾಯವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಭಾರ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರಾದಿ ಸಾದೃಶ್ಯ ಅಲ್ಪವಾದದ್ದು ಎಂದರೆ ಹಾಗಾದಲ್ಲಿ ವ್ರೀಹಿಯ ಅಲ್ಪಾವಯವಯುಕ್ತವಾದ ನೀವಾರವು ವ್ರೀಹಿಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾಗುವು-ದಾದರೂ ಹೇಗೆ? 'ವ್ರೀಹ್ಯವಯವಬಾಹುಲ್ಯವಿದ್ದಲ್ಲಿ ವ್ರೀಹಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ' ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ. ಶೃತಿಬಲದಿಂದ ಕೂಡಿಸುವುದಾದಲ್ಲಿ ಅವಯವಕಲ್ಪನಾ ವ್ಯರ್ಥವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಉತ್ತರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಾದೃಶ್ಯದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾವಯವಸಂಯೋಗ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಪರಾವಯವ-ಸಂಯೋಗ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆಗ ದೋಷ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ, ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಘೃತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರದಿದ್ದರೂ ಬೇರೆ ಕಡೆ ಅತಿ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ಕಕಾರ ಖಕಾರಗಳಿಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಶಿಕ್ಷಾಗ್ರಂಥ ತಿಳಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ವರ್ಣಗಳು ಅವಯವರಹಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಸಾದೃಶ್ಯ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪ್ತಿ ರೂಪ-ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

रजतार्थिनः शुक्तिकायां प्रवर्तकं च किं भूयसां शुक्त्यवयवानाम् अदर्शनम् । उताल्पीयसां रजतावयवानां दर्शनम् उतोभयम् । नाद्यः । सुप्तस्यापि प्रवृत्तिप्रसङ्गात् । द्वितीये किं तेषाम् अल्पीयस्त्वज्ञानम् उत भूयस्त्वज्ञानम् अथवा ज्ञानमात्रम् । आद्ये तस्यारजतत्वमेव विदितमिति का ततः प्रवृत्तिः । द्वितीये अन्यथाख्यातिप्रसङ्गः । तृतीये सदृशमात्रे प्रवृत्तिप्रसक्तिः । न तृतीयः । किमपि तत्रास्तीति ज्ञानादपि प्रवृत्तिप्रसङ्गात् ।।

ಹಿಂದೆ 'ದೋಷವಶಾತ್ ರಜತಾರ್ಥಿಯು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಹೊಂದು-ವನು' ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಶುಕ್ತಿಕಾದಲ್ಲಿ ರಜತಾರ್ಥಿಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದುದು ಭೂಯೋಶುಕ್ತ್ಯವಯವ ಅದರ್ಶನವೋ ? ಅಲ್ಪರಜತಾವಯವ ದರ್ಶನವೋ ? ಅಥವಾ ಉಭಯವೋ? ಬಹುಲಶುಕ್ತ್ಯವಯವಾದರ್ಶನವು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಕಾರಣವೆಂದಾದರೆ, ಸುಪ್ತಿ-ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದರ್ಶನವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, ಶುಕ್ತ್ಯವಯವ-ದರ್ಶನವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತಾದ್ದರಿಂದ ಸುಪ್ತವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮಾಡ-ಬೇಕಾದೀತು. ಇನ್ನು ರಜತಾಲ್ಪಾಯವದರ್ಶನವು ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ಆ ರಜತಾವಯವ ಅಲ್ಪ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೋ ? ಅಥವಾ ಅಲ್ಪರಜತಾವಯವದ ಬಾಹುಲ್ಯ ಜ್ಞಾನವೋ ? ಅಥವಾ ಬಹುಲತ್ವಾಲ್ಪತ್ವೋದಾಸೀನವಾದ ಕೇವಲ ರಜತಾವಯವ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೋ ? ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ರಜತಾವಯ ಅಲ್ಪೀಯಸ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣವೆಂಬ ಮೊದಲನೇ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ರಜತಾರ್ಥಿಗೆ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನೀವು 'ಯಾವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಯಾವುದರ ಅಂಶ ಅಲ್ಪವಾಗಿರುವುದೋ ಅದು ಆ ಪದಾರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದೀರಿ. ಪ್ರಕೃತ ಶುಕ್ತಿಕಾಶಕಲದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪರಜತಾವಯವ ಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅಲ್ಲಿ ರಜತವಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಆಗುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಅಲ್ಪರಜತಾವ-ಯವದ ಬಾಹುಲ್ಯ ಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಅಲ್ಪವಸ್ತುವನ್ನು ಬಹುಲತ್ವೇನ ತಿಳಿದಿದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದೀತು. ನಿಮ್ಮ ಮತರೀತ್ಯ

ಸರ್ವ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಯಥಾರ್ಥವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅನ್ಯಥಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ರಜತಾವಯವ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣವಾದರೆ, ರಜತಾರ್ಥಿಗೆ ರಜತಸದೃಶ-ವಾದ ರಂಗಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾದೀತು, ಹೊರತು, ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗದೇ ಇರಬೇಕಾದೀತು. ಇನ್ನು ಮೂರನೆಯ ಉಭಯವೆಂಬ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಏನೋ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥ ಅಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಇದು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥ ಮುಂತಾದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಭೂಯೋವಯವಾದರ್ಶನ ಅಲ್ಪಾವಯವದರ್ಶನ (ಇದೇ ಉಭಯ) ಇರುವುದರಿಂದ, ಈ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಶುಕ್ತಿಕಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ದೋಷವಶಾತ್ ರಜತಾರ್ಥಿಗೆ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

कथं वाऽस्य ज्ञानस्य भ्रान्तित्वम् । अल्पांशग्रहणादिति चेत् । नूनं ब्रह्मज्ञानमपि महाभ्रान्तिप्रायं नाम । अत एव न बाधस्य बाधकत्वमपि ।

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಪೂರ್ವೋತ್ತರ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಬಾಧ್ಯ-ಬಾಧಕತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ರಜತ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಈ ಜ್ಞಾನವು ಅಧಿಷ್ಠಾನಭೂತವಾದ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ಅಲ್ಪಾಂಶವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದ್ದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನುವುದಾದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಸಹಾ ಮಹಾಭ್ರಾಂತಜ್ಞಾನವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತಗುಣ ಪೂರ್ಣನಾದ (ಅಪರಿ-ಮಿತನಾದ) ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸಾಕಲ್ಯೇನ ಯಾರೂ ತಿಳಿಯಲಾರರಾದ್ದರಿಂದ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಲ್ಪಾಂಶದ ಜ್ಞಾನವೇ ಬರುವುದರಿಂದ, ಬಂದ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅಲ್ಪಾಂಶಗ್ರಾಹಿಯಾದ ಪ್ರಯುಕ್ತ, ಈ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಭ್ರಾಂತಿಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಆದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಸಹ ಇಲ್ಲ.

पित्तगतपीतिमालिप्तश्चेच्छङ्खः कथं तर्हि न तथा पार्श्वस्येन गृह्यते । सूक्ष्मत्वादिति चेत् । किमिदं सूक्ष्मत्वम् । अतीद्रियत्वं चेत् । न तर्हि भ्रान्तेनापि दृश्येत । अन्यत्वे किमनेन । पित्तोपहतेन तु सामीप्यात् दृश्यत इति चेत् । किमिदं सामीप्यं नाम । इन्द्रियसंनिकर्षश्चेत् । स तर्हि उभयोः समानः । शरीरसामीप्यं चेत् । अनुपयुक्तम् । अन्यथा परशरीरसमीपस्थानां दण्ड कुण्डलादीनाम् अदर्शनप्रसङ्गात् । पीतः शङ्ख इति प्रतीयत इति कोऽर्थः । किं पीतरूपवत्तयेति उत पीतरूपद्रव्य-संयुक्ततयेति । नाद्यः । अन्याख्यातिप्रसङ्गात् । द्वितीये अनुभव-विरोधः ।

ಪೀತಶಂಖ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶುಕ್ಲ ಶಂಖವು ಪಿತ್ತಗತ-ವಾದ ಪೀತಿಮಾದಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿ ಪೀತರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಕಾಣುವುದಾದಲ್ಲಿ ಪಿತ್ತವುಳ್ಳ ಪುರುಷನಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದ ಅವನ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿರುವ ಪುರುಷನಿಗೆ ಏಕೆ ಅದೇ ಶಂಖವು ಹಳದಿಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ? ತೋರದಿರಲು ಕಾರಣವು ಸೂಕ್ಷ್ಮತ್ವ. ಪೀತತ್ವವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ್ದರಿಂದ ಪಾರ್ಶ್ವಸ್ಥನಿಗೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಹಾಗಾದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮತ್ವ ಅಂದರೆ ಏನು? ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಎಂದರೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯವೆಂದು ಅರ್ಥೈಸಿದರೆ, ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದುದು ಯಾರಿಗೂ ಕಾಣಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪಾರ್ಶ್ವಸ್ಥ ಪುರುಷನಿಗೂ, ಭ್ರಾಂತನಿಗೂ ತೋರದೇ ಇರಬೇಕಾದೀತು. ಸೂಕ್ಷ್ಮತ್ವ ಎಂದರೆ ಕೇವಲ ಅತೀಂದ್ರಿಯ-ವೆಂದಲ್ಲ, ಅತೀಂದ್ರಿಯಾವಯವ ಸಮವೇತತ್ವ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಈಗ ಹಿಂದಿನ ದೋಷ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪೀತತ್ವವು ಪೀತದ್ರವ್ಯರೂಪ ಅತೀಂದ್ರಿ-ಯಾವಯವ ಸಮವೇತವಾದ್ದರಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಾರ್ಶ್ವಸ್ಥ-ನಿಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಪಿತ್ತವಿರುವವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸುವರ್ಣವು ಐಂದ್ರಿಯಕವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮತ್ವವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಂಗಾರದ ಕಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ಶಂಖವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಹಳದಿಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ, ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಪಾರ್ಶ್ವಸ್ಥಪುರುಷನಿಗೆ ಅತೀಂದ್ರಿ-ಯಾವಯವ ಸಮವೇತವಾದ ತ್ರ್ಯಣುಕವು ತೋರುವುದರಿಂದ ಇದೂ

ತೋರುತ್ತದೆಂದು, ಹೇಳಲು ಬರುವುದರಿಂದ' ಪಾರ್ಶ್ವಸ್ಥಪುರುಷಾದರ್ಶನ-ವನ್ನು ಕುರಿತು ಸೂಕ್ಷ್ಮತ್ವವು ಕಾರಣವೆನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ (ಎರಡು ಪರಮಾಣುಗಳು ಸೇರಿ ಒಂದು ದ್ವ್ಯಣುಕವಾಗಿದೆ, ಮೂರುದ್ವ್ಯಣುಕಗಳು ಸೇರಿ ಒಂದು ತ್ರ್ಯಣುಕವಾಗಿದೆ. ಅಣು, ದ್ವ್ಯಣುಕಗಳು ಅತೀಂದ್ರಿಯ. ಅಲ್ಲಿ ಸಮವೇತವಾದ ತ್ರ್ಯಣುಕವು ಐಂದ್ರಿಯಕ. ಹೀಗೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ದ್ವ್ಯಣುಕದಲ್ಲಿ ಸಮವೇತವಾದ ತ್ರ್ಯಣುಕವು ಕಾಣುವಂತೆ, ಪಿತ್ತದ್ರವ್ಯ ಸಮವೇತವಾದ ಪೀತತ್ವವು ಕಾಣಬೇಕು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ). ಪಿತ್ತಯುಕ್ತ ಪುರುಷನಿಗೆ ಶಂಖದ ಸಾಮೀಪ್ಯವಿದ್ದುದರಿಂದ ಪೀತರೂಪತಯಾ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ಹಾಗಾದರೆ ಸಾಮೀಪ್ಯ ಎಂದರೆ ಏನು? ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂಬಂಧವೇ ಸಾಮೀಪ್ಯವೆನ್ನುವುದಾದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸಾಮೀಪ್ಯವು ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಇದು ಕಾರಣವಾಗಲಾರದು. ಇನ್ನು ದೇಹಸಾಮೀಪ್ಯ-ವನ್ನು 'ಸಾಮೀಪ್ಯ' ಪದದಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇಂತಹ ಸಾಮೀಪ್ಯವು ಅನುಪಯುಕ್ತ. ಒಂದು ವೇಳೆ ದ್ರಷ್ಟೃ ಪುರುಷ ಶರೀರ ಸಾಮೀಪ್ಯವೇ ದರ್ಶನ ಪ್ರಯೋಜಕವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ, ಪರದೇಹದ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ ದಂಡಕುಂಡಲಾದಿಗಳು ದ್ರಷ್ಟೃ ಪುರುಷನ ಶರೀರ ಸಮೀಪವರ್ತಿಯಾಗಿಲ್ಲ-ವಾದ್ದರಿಂದ ಕಾಣಿಸದೇ ಇರಬೇಕಾದೀತು. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ 'ಶಂಖವು ಪೀತವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಏನು ಅರ್ಥ? ಶಂಖವು ಪೀತರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ, ಎಂದರೆ, ಅನ್ಯಥಾ-ಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗಿ, ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಶಂಖದಲ್ಲಿ ಪೀತರೂಪವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಸಂಬಂಧೇನ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವ ಪೀತರೂಪವನ್ನು 'ಇದೆ, ಎಂದಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ' ಅನ್ಯಥಾ ಖ್ಯಾತಿಯಾಗುವುದು. ಇನ್ನು 'ಪೀತರೂಪವುಳ್ಳ ದ್ರವ್ಯ ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳಿದರೆ, ಅನುಭವವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಹ ಶಂಖವು ಪೀತರೂಪವುಳ್ಳ ದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. 'ಈ ಶಂಖವು ಸಂಯುಕ್ತ ಸಮವಾಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಪೀತರೂಪವುಳ್ಳ-ದ್ದಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದ ಉದಾಹರಣಾಂತರಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ರಾಮಾನುಜ ಆಖ್ಯಾತಿಪಕ್ಷದ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಮುಗಿಯಿತು.

ತಾರ್ಕಿಕೈಕದೇಶಿ ಆಖ್ಯಾತಿವಾದ

अन्यस्तु मन्यते गृह्यमाणयोर्भेदाग्राहिसविकल्पकमेकविज्ञानं विभ्रमम् । तथा हि । रजतसंस्कारदोषसचिवमिन्द्रियं शुक्तिशकल-सन्निकृष्टं रजतशुक्तीदमंशविषयं तत्संसर्गसंसर्गानवगाहमानमेकमेव सविकल्पकं ज्ञानमुत्पादयति । तथा च तयोरेकविज्ञानोपारोहिणो-र्भेदाग्रहादयथार्थव्यवहारः । तन्निरासादेव विवेकज्ञानं बाधकमित्यु-च्यते । न पुनरन्यदन्यात्मना प्रतीयत इति ।

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಅನುವಾದ

ತಾರ್ಕಿಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಗ್ರಹಣ ಮಾಡಲ್ಪಡುವ ರಜತ ಮತ್ತು ಇದಮಂಶ - ಎಂಬ ಎರಡಕ್ಕೆ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಣ ಮಾಡದಿರುವ ಸವಿಕಲ್ಪಕವಾದ ಒಂದೇ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಭ್ರಮೆಯು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ರಜತ ಸಂಸ್ಕಾರವೆಂಬ ದೋಷದ ಸಹಾಯವುಳ್ಳ ಇಂದ್ರಿಯವು ಶುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿ, ರಜತ ಹಾಗೂ ಶುಕ್ತಿಯ ಇದಮಂಶ ವಿಷಯಕವಾದ, ರಜತ ಹಾಗೂ ಇದಮಂಶಗಳಿಗೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನಾಗಲೀ, ಭೇದವನ್ನಾಗಲೀ ವಿಷಯೀಕರಿಸದೇ ಇರುವ ಒಂದೇ ಸವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ (ಈ ಮತದಂತೆ, ಮುಂದೆ ತೋರುವ ರಜತವು ಸಹ ಇದಂ ಪದಾರ್ಥದಂತೆ ಸತ್ಯವೇ, ಆ ಎರಡೂ ವಿಷಯವಾಗುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನ). ಈ ಒಂದೇ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ರಜತ ಹಾಗೂ ಶುಕ್ತಿಯ ಇದಮಂಶಗಳಿಗೆ ಭೇದವು ಗ್ರಹಣವಾಗದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅಯಥಾರ್ಥವೆಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ಅಯಥಾರ್ಥ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿರಾಸಮಾಡುವುದ-ರಿಂದಲೇ ವಿವೇಕ ಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಕವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವು ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ.

तदिदमनुपपन्नम् । विवेकाग्रहः किं सर्वत्र प्रवृत्तिहेतुः उतात्रैवेति प्रागुक्तविकल्पदोषाणाम् अशेषाणाम् अविशेषात् ।

ನಿರಾಕರಣೆ

ಹೀಗೆ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿದ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ತಾರ್ಕಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಮತವನ್ನು ದೂಷಣ ಮಾಡುವಾಗ, ಭೇದ ಗ್ರಹಣವಾಗದೇ ಇರುವುದು ಸರ್ವತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೋ ? ಇಲ್ಲಿ (ಭ್ರಮಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ) ಮಾತ್ರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೋ ? ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪ ಮಾಡಿ, ಯಾವೆಲ್ಲಾ ದೋಷಗಳು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೋ ಅವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲೂ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. (ಹೀಗೆ ಆ ದೋಷಗಳು ಎರಡು ಮತಗಳಿಗೂ ಸಾಧಾರಣ)

किं च प्राभाकराणां वेदप्रामाण्यसिध्यङ्गतया अस्त्याख्यातिस्वीकारे प्रयोजनमिति विद्यते भ्रमः । कणभक्षाक्षचरणपक्षपातिनातस्मिंस्तदिति प्रत्ययो विपर्यय इत्यादि पूर्वाचार्यवचनमनादृत्य परमतप्रमोषः कस्मादिष्यते । असत्ख्यातिपरिहारार्थमिति चेन्न । तथा सत्य यथा व्यवहारस्यापि परिहारप्रसङ्गात् । न ह्यसत्प्रत्येतुमशक्यम् । शक्यं तु व्यवहर्तुमित्यत्र कारणविशेषोऽस्ति । व्यवहारः प्रतीतिसिद्ध इति चेत् तत्किं विशिष्ट प्रत्ययो न प्रतीतिसिद्ध इत्यलम् ।

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೇ ಅಸಾಧಾರಣ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಪ್ರಾಭಾಕರರು ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಸಿದ್ಧಿಗೆ ಅಂಗವೆನ್ನುವ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಅಖ್ಯಾತಿ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ (ಅಖ್ಯಾತಿ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ಅದು ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜಕವೆಂದು ಅವರಿಗೆ ಭ್ರಮೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಮುಂದೆ ತೋರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ). ಕಣಾದ ಹಾಗೂ ಅಕ್ಷಪಾದರ ಪಕ್ಷಪಾತಿಯಾದ ತಾರ್ಕಿಕೈಕದೇಶಿಗಳು ಪ್ರಾಭಾಕರರಂತೆ ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕಣಾದಾದಿಗಳು 'ಅದು ಅಲ್ಲದ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೇ ವಿಪರ್ಯಯ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ, ಪೂರ್ವಚಾರ್ಯರ ಮಾತನ್ನು ಅನಾದರ ಮಾಡಿ ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಮತವನ್ನು ಅಪಹರಿಸುವುದು ಏತಕ್ಕೋಸ್ಕರ (ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರ

ಮಾತಿಗೆ ವಿರೋಧವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಂತಾಗಿ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ) ? 'ರಜತವನ್ನು ಅಸತ್ತೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಅಸತ್ತಿಗೂ ಖ್ಯಾತಿ ಅಥವಾ ಪ್ರತೀತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದೀತು. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಸತ್ತಾದದ್ದು ಪ್ರತೀತವಾಗಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ರಜತಕ್ಕೆ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅದೂ ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರತೀತಿಯು ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ರಜತಕ್ಕೆ ಅಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ಇದ್ದಲ್ಲಿ, ಇದರಂತೆಯೇ ಪ್ರತೀತಿಯು ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ರಜತ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಅನ್ಯಥಾ ಆಗಲಾರದು; ಅದೂ ಸತ್ಯವೇ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದೀತು. 'ಅಸತ್ತಾದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ವ್ಯವಹರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಕಾರಣವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯವಹಾರವು ಪ್ರತೀತಿಸಿದ್ದ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತೀತಿ ಸಿದ್ಧ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ (ಇಷ್ಟು ಕಾಲ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ರಜತವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದೆ ಎಂದು ಉತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಬರುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ).

ननु विपर्ययाभ्युपगमे कथं वेदप्रामाण्यसिद्धिः । वेदजनितप्रत्ययेऽपि विपर्ययाशङ्काप्रसारादिति चेन्न । तथा सति भेदाग्रहस्याप्यनङ्गीकार्यतापातात् । तथा हि । न तावद्वेदवाक्यं पदार्थेषु प्रमाणम् । तेषाम् अन्यतोऽधिगतत्वात् । नापि संसर्गे । विनापि संसर्गग्रहम् असंसर्गाग्रहेणैव व्यवहारान् पश्यतो वेदजनितविज्ञानेऽपि शङ्काप्रसरात् । अपौरुषेयत्वादिना सा निरसिष्यते चेत् किं तर्हि सकललोकावसितविपर्यासनिरासेन तच्छङ्काया अपि अत एव निराकर्तुं शक्यत्वादिति ।

ಪ್ರಭಾಕರರು ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರ ಅಖ್ಯಾತಿ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಅದನ್ನು ಶಂಕಾ ಹಾಗೂ ಸಮಾಧಾನಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಪರೀತ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸಿದ್ಧಿಯು ಹೇಗಾದೀತು? ಏಕೆಂದರೆ, ವೇದಜನ್ಯ-ವಾದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ರೀತಿ ವಿಪರೀತ ಜ್ಞಾನದ ಸಂಶಯವು

ಬರುವುದಿಲ್ಲವೇ ? ಎಂದರೆ, ಹಾಗಲ್ಲ. ಒಂದು ಕಡೆ ವಿಪರೀತ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಏಕೆ ವಿಪರೀತ-ಜ್ಞಾನವಾಗಿರಬಾರದೆಂಬ ಸಂದೇಹವು ಬರುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ನೀವು (ಪ್ರಾಭಾಕರರು) ಹೇಳುವಂತೆ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ, ಇದು ಹಾಗೂ ರಜತಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಗ್ರಹವಾಗುವುದರಿಂದ, ವೇದಜನ್ಯಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಭೇದಾಗ್ರಹವಾಗಲಿ – ಎಂಬ ಆಪತ್ತಿಯು ಬರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನೂ ಒಪ್ಪದೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ವೇದವಾಕ್ಯವು ಪದಾರ್ಥಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪದಾರ್ಥಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನಗಳಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಸಿದ್ಧವಾದದ್ದನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟರೆ ಅದು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಿಮ್ಮ ಮತ. 'ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ಅಸಿದ್ಧವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವೇದವಾಕ್ಯವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಸರ್ಗ (ಸಂಬಂಧ) ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ' ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಸಂಸರ್ಗದ ಜ್ಞಾನವಾಗದಿದ್ದರೂ ಅಸಂಸರ್ಗದ ಗ್ರಹಣವಾಗದೇ ಇರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ (ಭೇದಾಗ್ರಹ ಮಾತ್ರದಿಂದ) ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಕೂಡುತ್ತವೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ನಿಮ್ಮಂತೆ, ವೇದಜನಿತ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲೂ ಹೀಗೆಯೇ ಏಕೆ ಆಗಬಾರದು ? ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ವೇದವಾಕ್ಯವು ಯಾವ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದಾದೀತು. 'ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವಾದಿ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಆ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುತ್ತೇವೆ' ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ವೇದಜನ್ಯಜ್ಞಾನವು ವಿಪರ್ಯಯವೇಕೆ ಆಗಬಾರದು ? ಎಂಬ ಶಂಕೆಯನ್ನೂ ಇದೇ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಪರಿಹರಿಸಲು ಬರುವುದರಿಂದ, ಸಮಸ್ತಲೋಕವೂ ಒಪ್ಪಿರುವ ವಿಪರ್ಯಯದ (ಅಸತ್ ಖ್ಯಾತಿಯ) ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯಾಸವೇಕೆ?

ಹೀಗಾಗಿ, ಪ್ರಾಭಾಕರ ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳಾದರೆ ತಾರ್ಕಿಕೈಕದೇಶಿಗಳಿಗೆ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಸಕಲ ಲೋಕಾನುಭವ ವಿರೋಧವೂ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ.

शुक्तिकैव रजततयाऽवभासत इति तावत्सिद्धम् । तत्रारोप्यमाणं रजतं सदेवेति केचिदातिष्ठन्ते । तथा हि । यद्धि यथावभासते तत्तथैवेत्यौत्सर्गिकोन्यायः । अपवादस्तु बलवद्बाधकोपनिपातात् । तथा चेदं रजतं च तत्तादात्म्यं चेति त्रितयमिहावभासते । इदं, रजतत्वं च तत्संसर्गश्चेति वा । तत्र रजत-रजतत्वयोरिदमंशस्य च बाधाभावान्ना-सत्वमुपपद्यते । संवादसद्भावाच्च । तत्तादात्म्यस्य संसर्गस्य वा बाधकाद्विसंवादाच्चासत्वमस्तु । यथोक्तम् । असम्भवि च यावत्तु तावत्सम्परिहीयतामिति ।

ಪ್ರಾಚೀನ ತಾರ್ಕಿಕ ಮತಾನುವಾದ

'ಶುಕ್ತಿಯೇ ರಜತದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ಹೀಗಿರಲಾಗಿ, ಪ್ರಾಚೀನತಾರ್ಕಿಕರು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪ್ಯಮಾಣವಾದ ರಜತವು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, 'ಯಾವುದು ಯಾವ ಪ್ರಕಾರ ತೋರುತ್ತದೋ ಅದು ಆ ಪ್ರಕಾರ ಇರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ-ವಾದ ನ್ಯಾಯ. ಬಲಿಷ್ಠವಾದ ಬಾಧಕವು ಇದ್ದಾಗ ಅಪವಾದವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ, ಯಾವ ಪ್ರಕಾರ ತೋರುತ್ತದೋ ಅದರಿಂದ ಬೇರೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ, ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಇದು, ರಜತ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅಭೇದ ಎಂಬ ಮೂರು ತೋರುತ್ತವೆ; ಅಥವಾ ಇದು, ರಜತತ್ವ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ರಜತ, ರಜತತ್ವ ಹಾಗೂ ಇದಮಂಶಕ್ಕೆ ಬಾಧೆಯಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಸತ್ವವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ರಜತಪ್ರಾಪ್ತಿ ರೂಪವಾದ ಸಂವಾದವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ (ಅಭೇದ) ಅಥವಾ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿರುವುದರಿಂದ, ಹಾಗೂ ಶುಕ್ತಿರಜತಗಳ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ಎಲ್ಲೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ವಿಸಂವಾದವೂ ಇರುವುದರಿಂದ, ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಅಥವಾ ಸಂಸರ್ಗಕ್ಕೆ (ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ) ಅಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿಯುಕ್ತರು (ದೊಡ್ಡವರು) ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. 'ಯಾವುದು ಅಸಂಭವಿಯೋ (ಕೂಡದೇ ಇರುವುದೋ) ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರ ಅಂಗೀಕರಿಸಲ್ಪಡದೇ ಇರಲಿ' ಎಂಬುದಾಗಿ.

न च नेदं रजतमिति बाधबोधो रजतस्याप्यसत्त्वमावेदयतीति वाच्यम् । तस्य तादात्म्यमात्रगोचरत्वेनोपपत्तौ रजतगोचरत्वकल्पनायां गौरवप्रसङ्गात् । यथाहुः । एकदेशापवादेन कल्प्यमाने तु बाधके । न सर्वबाधनं युक्तमिति न्यायविदः स्थिता इति ।

'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಬಾಧಜ್ಞಾನವು 'ರಜತವೂ ಅಸತ್ತೆಂದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಬಾಧಜ್ಞಾನವು, ತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ಮಾತ್ರ ಅಸತ್ತೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಕೂಡಿಸಲು ಬರುವಾಗ, 'ರಜತವನ್ನೂ ಅಸತ್ತೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಕಲ್ಪನಾ-ಗೌರವವು ಬರುತ್ತದೆ. ಗೌರವಲಾಘವನ್ಯಾಯವನ್ನು ಬಲ್ಲ ನ್ಯಾಯ-ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. 'ಏಕದೇಶಕ್ಕೆ ಅಪವಾದದಿಂದ ಬಾಧಕವನ್ನು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಲು ಆದಲ್ಲಿ, ಸರ್ವಬಾಧನೆಯು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ'.

किं च रजतस्यात्यन्तासत्त्वे प्रतिभासो नोपपद्यते । स्थिते चैवं सत्त्वे बाधसमये पुरोऽदर्शनाद्देशान्तरसत्त्वमास्थीयते । दोषदूषितं चक्षुः शुक्तिकाशकलमात्रसन्निकृष्टमपि विप्रकृष्ट रजतात्मना तद्दर्शयतीति को दोष इति ।

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ರಜತವು ಅತ್ಯಂತ ಅಸತ್ತಾದಲ್ಲಿ ರಜತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಾಸವು (ತೋರುವಿಕೆಯು) ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ರಜತವು ಸತ್ತೆಂದಾಗಿರುವಾಗ, ಬಾಧೆ ಬಂದಾಗ ಎದುರಿಗೆ ರಜತವು ಕಾಣದೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ಆ ರಜತವು ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸತ್ತೆಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿರುವ ರಜತಕ್ಕೆ ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ-ವಾಗುವುದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ದೋಷದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯವು ಶುಕ್ತಿ-ಮಾತ್ರದಿಂದ ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಹ ದೂರದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ರಜತ ರೂಪ-ದಿಂದ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ.

एतदप्ययुक्तम् । सत्त्वे हि रजतस्यासदेव रजतं प्रत्यभादित्यनुभवविरोधात् । अत्रासत्त्वेऽपि अन्यत्र सत्त्वमङ्गीक्रियत इति चेन्न । अत्र प्रतीतस्यैवान्यत्रसत्त्वे मानाभावात् ।

ನಿರಾಕರಣೆ

ಈ ಪ್ರಾಚೀನತಾರ್ಕಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ರಜತವು ಸತ್ತಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ತಾದ ರಜತವೇ ತೋರಿತು ಎಂಬ ಅನುಭವದ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ತಾದರೂ ಸ್ಥಳಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೇ-ವೆಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ರಜತವೇ ಅನ್ಯತ್ರದಲ್ಲಿ ಸತ್ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಇಲ್ಲ.

ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೇ ಉಪಪಾದನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ಕ್ರಮವು ಹೀಗಿದೆ :

तथा हि । भ्रान्त्यनुभवो वा तत्र प्रमाणम् बाधानुभवो वा भ्रान्त्य-नुपपत्तिर्बाधानुपपत्तिर्वा । नाद्यः । तस्याप्रमात्वात् । अत्रैव सत्ता-वदेकत्वाच्च ।

'ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ರಜತವೇ ಅನ್ಯತ್ರ ಇದೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಭ್ರಾಂತಿರೂಪ ಅನುಭವವು ಪ್ರಮಾಣವೋ? ಅಥವಾ ಬಾಧರೂಪ ಅನುಭವವೋ? ಅಥವಾ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಅನುಪಪತ್ತಿಯೋ? ಅಥವಾ ಬಾಧೆಯ ಅನುಪ-ಪತ್ತಿಯೋ? ಈ ನಾಲ್ಕೂ ಸರಿಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಭ್ರಾಂತ್ಯನುಭವವು ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಅನುಭವವು ಅಯಥಾರ್ಥವಾದದ್ದು (ಪ್ರಮಾರೂಪವಲ್ಲ); ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರ-ವಲ್ಲದೆ, ಭ್ರಾಂತ್ಯನುಭವವು ರಜತವು ಇಲ್ಲೇ ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಿದೆ; ಅನ್ಯತ್ರ ಸತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

न द्वितीयः । तस्येह रजतनिषेधात्मनोऽन्यत्र सत्त्वासत्त्व-योरौदासीन्यात् ।

ಬಾಧಾನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಬಾಧಜ್ಞಾನವು 'ಇಲ್ಲಿ ರಜತವು ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಅನ್ಯತ್ರದಲ್ಲಿ ರಜತವು ಇದೆಯೋ, ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ತಿಳಿಸದೆ ಉದಾಸೀನವಾಗಿದೆ.

न तृतीयः । भ्रान्तेः पुरोवर्तीन्द्रियदोषादिभिर्विनानुपपद्यमाना-यास्तन्मात्राक्षेपहेतुत्वात् । असत्त्वे कथं प्रतीतिरिति चेत् । सत्त्वेऽपि कथम् । नह्यन्यत्र सत्त्वमत्र प्रतीतेरुपकारि । इन्द्रियसंनिकर्षार्थं वा तदास्येयं संस्कारसिध्यर्थं वा । नाद्यः । विप्रकृष्टेन सन्निकर्षाभावात् । पुरोवर्तिसंनिकर्षमात्रेणैव भ्रान्तित्वाङ्गीकारात् । न द्वितीयः । संस्कारो हि रजतानुभवमाक्षिपेत् । अनुभवश्च यथार्थो रजतसत्त्वम् । अत्र प्रतीतस्यैवान्यत्र सत्ता कुतः कल्प्यात् ।

ಭ್ರಾಂತ್ಯನುಪಪತ್ತಿಯು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಕೂಡಬೇಕಾದರೆ 'ಇದೇ ರಜತವು ಬೇರೆಯ ಕಡೆ ಸತ್ತಾಗಿ ಇರಬೇಕು' ಎಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಎದುರಿನಲ್ಲಿರುವ ಪದಾರ್ಥ ಹಾಗೂ ಇಂದ್ರಿಯದ ದೋಷಾದಿಗಳಿಲ್ಲದೇ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ 'ಭ್ರಾಂತಿಯು ಅರ್ಥೇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷವು ಇದೆ' ಎಂದು ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ತಂದೊಡ್ಡುತ್ತದೆ. ಅಸತ್ತಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀತಿಯು ಹೇಗೆ ಕೂಡುತ್ತದೆ ? ಎಂದರೆ, ಸತ್ತಾದರೂ ಹೇಗೆ ಕೂಡುತ್ತದೆ ? ಎಂದು ಪ್ರತಿಪ್ರಶ್ನೆ-ಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅನ್ಯತ್ರದಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀತಿಯು ಬರಲು ಉಪಕಾರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿಕರ್ಷಕ್ಕೋಸ್ಕರವಾಗಲೀ, ಸಂಸ್ಕಾರ ಸಿದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರವಾಗಲೀ ರಜತವು ಸತ್ಯವೆಂದೂ ಸತ್ತ್ವವು ಉಪಕಾರಿ ಎಂದೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿದೆ. ರಜತವು ಅನ್ಯತ್ರದಲ್ಲಿ ಸತ್ತಾದಲ್ಲಿ, ಬೇರೆಯ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿರುವ ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಇಂದ್ರಿಯ ಸನ್ನಿಕರ್ಷಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಉಪಕಾರಿ ಎನ್ನಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ರಜತಪ್ರತೀತಿಯು ಹೇಗೆ ಅಪರೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಪುರೋವರ್ತಿ ಪದಾರ್ಥದ ಸನ್ನಿಕರ್ಷ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಭ್ರಾಂತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ಸಂಸ್ಕಾರ ಸಿದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರ ರಜತದ ಸತ್ತ್ವವು ಬೇಕೆಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ರಜತದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಇರಬೇಕಾದರೆ, 'ಹಿಂದೆ ರಜತದ ಅನುಭವವು ಬಂದಿತ್ತು' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಅನುಭವವು ರಜತದ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತವೇ ಅನ್ಯತ್ರಸತ್ತೆಂದು ಏಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು?

किं च घटान्तरं विनष्टोत्पत्स्यमानघटान्तरतया यदा प्रत्येति तदा कथम् । न हि विनष्टोत्पत्स्यमानयोरन्यत्र सत्तास्ति । कालान्तरेऽस्तीति चेत् सत्यम् । न तस्या भ्रान्तावुपयोगं साक्षात्पश्यामः । संस्कारादिना हि तदुपयोगः । रजतान्तरानुभवमात्रेणैव तद्भविष्यतीति व्यर्था तस्यैवान्यत्र सत्त्वकल्पना । एतेन प्रवृत्त्यनुपपत्तिरपि परास्ता ।

'ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಸಂಸ್ಕಾರ, ಈ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಜನಕವಾದದ್ದು ಅನುಭವ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ವಿಷಯವೋ ಅದನ್ನೇ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಈ ನಿಯಮವು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಚೈತ್ರನು ಮೈತ್ರನನ್ನು ಕುರಿತು, ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಘಟವನ್ನು ಇಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ, ಇದನ್ನು ನಾಳೆ ತೆಗೆದುಕೋ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದನೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಮೈತ್ರನು ಮಾರನೆ ದಿನ ಬರುವುದರೊಳಗಾಗಿ, ಈ ಘಟವು ನಷ್ಟವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಘಟವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟಿದ್ದರೆ, ಇದನ್ನೇ ಚೈತ್ರನು ಹೇಳಿದ ಘಟವೆಂದು ಮೈತ್ರನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಘಟಾಂತರವನ್ನು ವಿನಷ್ಟಘಟವೆಂದು ತಿಳಿದಂತೆ, ಘಟಾಂತರವನ್ನು ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟುವ ಘಟವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆಗ ಪ್ರತೀತವಾದ ಘಟವು ಅನ್ಯತ್ರಸತ್ತೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ? ಏಕೆಂದರೆ, ವಿನಷ್ಟ ಘಟದ ಅಥವಾ ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟುವ ಘಟಕ್ಕೆ ಅನ್ಯತ್ರ ಸತ್ತೆಯು ಇಲ್ಲ. 'ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸತ್ತೆಯು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸತ್ತೆಯು ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಪ್ರಯೋಜಕ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಸಂಸ್ಕಾರಾದಿಗಳಿಂದ ಆ ಸತ್ತೆಯ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಸಂಸ್ಕಾರಾದಿಗಳು ರಜತಾಂತರದ ಅನುಭವ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ, ಅದೇ ರಜತವು ಅನ್ಯತ್ರದಲ್ಲಿ ಸತ್ತೆಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುವುದು ವ್ಯರ್ಥ. ಅನ್ಯತ್ರದಲ್ಲಿ ಸತ್ತೆಯು ಪುರೋವರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀತಿಗೆ ಅನುಪಯುಕ್ತವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದಲೇ, ಪ್ರವೃತ್ತ್ಯನುಪಪತ್ತಿಯೂ ನಿರಸ್ತವಾಯಿತು. 'ರಜತಾರ್ಥಿಗೆ ಪುರೋವರ್ತಿ-

ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಬರುತ್ತಿದೆ. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಕೂಡಬೇಕಾದರೆ, ರಜತವು ಅನ್ಯತ್ರ ಸತ್ತೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು' ಎಂದು ಪ್ರವೃತ್ತ್ಯನುಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ, ರಜತದ ಅನ್ಯತ್ರಸತ್ತೆಯು ಹೇಗೆ ಪುರೋವರ್ತಿಯ ಪ್ರತೀತಿಗೆ ಅನುಪಯುಕ್ತವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಪುರೋವರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೂ ಅನುಪಯುಕ್ತ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತ್ಯನುಪಪತ್ತಿಯು ನಿರಸ್ತವಾಯಿತೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

किं चासत्प्रतिभासासम्भवे तादात्म्यमपि न प्रतिभासेत तस्याप्यत्राभावात् । धर्मधर्मिभावस्तु वैधर्म्यमात्रम् ।

'ರಜತವು ಅಸತ್ತಾದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ' ಎಂಬುವವರನ್ನು ಕುರಿತು ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಅಸತ್ತಾದ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಭಾಸವು (ತೋರುವಿಕೆಯು) ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ, ತಾದಾತ್ಮ್ಯವೂ ಅಸತ್ತಾದ್ದರಿಂದ ತೋರಬಾರದಿತ್ತು (ಹೀಗಾಗಿ, 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಇದು, ರಜತ, ಅವುಗಳ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಎಂಬ ಮೂರು ತೋರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಮಂಶಕ್ಕೂ, ರಜತಕ್ಕೂ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ತೋರದೇ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ರಜತಾರ್ಥಿಗೆ ಇದಂ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಕೂಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ). ಆದರೆ, ಇಲ್ಲದಿರುವ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ತೋರುತ್ತಿದೆ. ಅದರಂತೆ, ಇಲ್ಲದಿರುವ ರಜತವೂ ಏಕೆ ತೋರಬಾರದೆಂದಭಿಪ್ರಾಯ. 'ರಜತವು ಧರ್ಮಿಯಾದದ್ದರಿಂದ, ಅಸತ್ತಾದದ್ದು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ; ತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ಧರ್ಮವಾದದ್ದರಿಂದ ಅಸತ್ತಾದರೂ ತೋರಬಹುದು' ಎಂದರೆ ಈ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಭಾವವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಎರಡೂ ಪದಾರ್ಥಗಳೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ತೋರಲಿ, ಮತ್ತೊಂದು ತೋರದೇ ಇರಲಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವಾದದ್ದು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ.

न चतुर्थः । बाधस्यान्यत्रसत्तया विनानुपपत्त्यभावात् । अत्रैव रजतसत्तानिषेधानुपपत्त्यान्यत्र सत्त्वसिद्धिरिति चेन्न । तस्यात्रैव प्राप्तत्वेनोपपत्तेः ।।

किं च घटान्तरं विनष्टोत्पत्स्यमानघटान्तरतया यदा प्रत्येति तदा कथम् । न हि विनष्टोत्पत्स्यमानयोरन्यत्र सत्तास्ति । कालान्तरेऽस्तीति चेत् सत्यम् । न तस्या भ्रान्तावुपयोगं साक्षात्पश्यामः । संस्कारादिना हि तदुपयोगः । रजतान्तरानुभवमात्रेणैव तद्भविष्यतीति व्यर्था तस्यैवान्यत्र सत्त्वकल्पना । एतेन प्रवृत्त्यनुपपत्तिरपि परास्ता ।

'ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಸಂಸ್ಕಾರ, ಈ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಜನಕವಾದದ್ದು ಅನುಭವ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ವಿಷಯವೋ ಅದನ್ನೇ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಈ ನಿಯಮವು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಚೈತ್ರನು ಮೈತ್ರನನ್ನು ಕುರಿತು, ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಘಟವನ್ನು ಇಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ, ಇದನ್ನು ನಾಳೆ ತೆಗೆದುಕೋ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದನೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಮೈತ್ರನು ಮಾರನೆ ದಿನ ಬರುವುದರೊಳಗಾಗಿ, ಈ ಘಟವು ನಷ್ಟವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಘಟವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟಿದ್ದರೆ, ಇದನ್ನೇ ಚೈತ್ರನು ಹೇಳಿದ ಘಟವೆಂದು ಮೈತ್ರನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಘಟಾಂತರವನ್ನು ವಿನಷ್ಟಘಟವೆಂದು ತಿಳಿದಂತೆ, ಘಟಾಂತರವನ್ನು ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟುವ ಘಟವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆಗ ಪ್ರತೀತವಾದ ಘಟವು ಅನ್ಯತ್ರಸತ್ತೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ? ಏಕೆಂದರೆ, ವಿನಷ್ಟ ಘಟದ ಅಥವಾ ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟುವ ಘಟಕ್ಕೆ ಅನ್ಯತ್ರ ಸತ್ತೆಯು ಇಲ್ಲ. 'ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸತ್ತೆಯು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸತ್ತೆಯು ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಪ್ರಯೋಜಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಸಂಸ್ಕಾರಾದಿಗಳಿಂದ ಆ ಸತ್ತೆಯ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಸಂಸ್ಕಾರಾದಿಗಳು ರಜತಾಂತರದ ಅನುಭವ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ, ಅದೇ ರಜತವು ಅನ್ಯತ್ರದಲ್ಲಿ ಸತ್ತೆಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುವುದು ವ್ಯರ್ಥ. ಅನ್ಯತ್ರದಲ್ಲಿ ಸತ್ತೆಯು ಪುರೋವರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀತಿಗೆ ಅನುಪಯುಕ್ತವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದಲೇ, ಪ್ರವೃತ್ತ್ಯನುಪಪತ್ತಿಯೂ ನಿರಸ್ತವಾಯಿತು. 'ರಜತಾರ್ಥಿಗೆ ಪುರೋವರ್ತಿ-

ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಬರುತ್ತಿದೆ. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಕೂಡಬೇಕಾದರೆ, ರಜತವು ಅನ್ಯತ್ರ ಸತ್ತೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು' ಎಂದು ಪ್ರವೃತ್ತ್ಯನುಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ, ರಜತದ ಅನ್ಯತ್ರಸತ್ತೆಯು ಹೇಗೆ ಪುರೋವರ್ತಿಯ ಪ್ರತೀತಿಗೆ ಅನುಪಯುಕ್ತವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಪುರೋವರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೂ ಅನುಪಯುಕ್ತ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತ್ಯನುಪಪತ್ತಿಯು ನಿರಸ್ತವಾಯಿತೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

किं चासत्प्रतिभासासम्भवे तादात्म्यमपि न प्रतिभासेत तस्याप्यत्राभावात् । धर्मधर्मिभावस्तु वैधर्म्यमात्रम् ।

'ರಜತವು ಅಸತ್ತಾದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ' ಎಂಬುವವರನ್ನು ಕುರಿತು ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದೇನೆಂದರೆ ಅಸತ್ತಾದ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಭಾಸವು (ತೋರುವಿಕೆಯು) ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ, ತಾದಾತ್ಮ್ಯವೂ ಅಸತ್ತಾದ್ದರಿಂದ ತೋರಬಾರದಿತ್ತು (ಹೀಗಾಗಿ, 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಇದು, ರಜತ, ಅವುಗಳ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಎಂಬ ಮೂರು ತೋರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಮಂಶಕ್ಕೂ, ರಜತಕ್ಕೂ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ತೋರದೇ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ರಜತಾರ್ಥಿಗೆ ಇದಂ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಕೂಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ). ಆದರೆ, ಇಲ್ಲದಿರುವ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ತೋರುತ್ತಿದೆ. ಆದರಂತೆ, ಇಲ್ಲದಿರುವ ರಜತವೂ ಏಕೆ ತೋರಬಾರದೆಂದಭಿಪ್ರಾಯ. 'ರಜತವು ಧರ್ಮಿಯಾದದ್ದರಿಂದ, ಅಸತ್ತಾದದ್ದು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ; ತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ಧರ್ಮವಾದದ್ದರಿಂದ ಅಸತ್ತಾದರೂ ತೋರಬಹುದು' ಎಂದರೆ ಈ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಭಾವವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಎರಡೂ ಪದಾರ್ಥಗಳೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ತೋರಲಿ, ಮತ್ತೊಂದು ತೋರದೇ ಇರಲಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ನಿಯಾಮಕವಾದದ್ದು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ.

न चतुर्थः । बाधस्यान्यत्रसत्तया विनानुपपत्त्यभावात् । अत्रैव रजतसत्तानिषेधानुपपत्त्यान्यत्र सत्त्वसिद्धिरिति चेन्न । तस्यात्रैव प्राप्तत्वेनोपपत्तेः ।।

ಬಾಧಾನುಪಪತ್ತಿಯು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ನಾಲ್ಕನೇ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂದು ಬಾಧಜ್ಞಾನ. ಇದು ಕೂಡಬೇಕಾದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ರಜತವು ಅಸತ್ತಾಗಿರಬೇಕೇ ಹೊರತಾಗಿ ಅನ್ಯತ್ರದಲ್ಲಿ ಸತ್ತಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ, ರಜತದ ಅನ್ಯತ್ರ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ ಬಾಧೆಯು ಕೂಡುವುದರಿಂದ, ಬಾಧಾನುಪಪತ್ತಿಯು ರಜತದ ಅನ್ಯತ್ರ ಸತ್ತೆಗೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಬಾಧ ಬರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೇ ರಜತ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ನಿಷೇಧ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಕೂಡಬೇಕಾದರೆ ಅನ್ಯತ್ರ ಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು' (ಇಲ್ಲಿ ರಜತವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಬೇರೆಡೆ ರಜತವಿದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥಾತ್ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ). ಎಂದರೆ, ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿದೆಶೆಯಲ್ಲಿ 'ಇಲ್ಲಿ ರಜತವಿದೆ' ಎಂದು ಏನು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿತ್ತೋ, ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಬಾಧಜ್ಞಾನದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೂಡಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ-ಯಾದ್ದರಿಂದ ಬೇರೆಡೆ ರಜತಸತ್ತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ.

एतेन यद्यथावभासते तत्तथैवेत्यादि परास्तम् । असदेवरजतं प्रत्यभादिति रजतासत्त्वप्रमाणस्योपन्यस्तत्वात् । तद्विषयसङ्कोच-प्रमाणस्य च निरस्तत्वात् ।

'ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದ ರಜತವು ಸತ್ತಾಗಿದೆ, ರಜತರೂಪದಿಂದ ತೋರುವು-ದರಿಂದ' ಎಂಬುದು ಬಾಧಿತವೆಂದು ಇದುವರೆಗೂ ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಈಗ, 'ಯಾವುದು ಹೇಗೆ ತೋರುತ್ತದೋ ಅದು ಆ ಪ್ರಕಾರವೇ ಇರುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದ ರಜತವೇ ತೋರಿತು' ಎಂದು ಬಾಧೋತ್ತರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನುಭವವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ರಜತದ ಅಸತ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಭವ ರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಉಪನ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಯಾವುದು ಹೇಗೆ ತೋರುತ್ತದೋ ಅದು ಆ ಪ್ರಕಾರವೇ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ವ್ಯಭಿಚರಿತ-ವಾದ್ದರಿಂದ ನಿರಸ್ತವಾಯಿತು. 'ಅಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವು ತಾದಾತ್ಮ್ಯ, ಸಂಸರ್ಗಗಳ ಅಸತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ; ರಜತದ ಅಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ರಜತವು ಅಸತ್ತಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದು ತೋರಲೇಬಾರದಾಗಿತ್ತು'

ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಸತ್ವ ವಿಷಯಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಸಂಕೋಚ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ, ಈ ರೀತಿಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ 'ಧರ್ಮ ಧರ್ಮಿಭಾವವು ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ ಮಾತ್ರ' ಎಂದು ಹೇಳಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ.

किं सर्वत्रारोप्यमत्यन्तासदेव । उच्यते । यत्रारोप्यमधिष्ठानसंनिहितं तत्र तत्तादात्म्यमात्रमसत् । यथा दूरस्थयोः चूतपनसयोः एक एवायं चूत इति । बाधोत्तरकालमपि स्वरूपद्वयानुवृत्तेः । यत्र पुनरसन्निहित-मारोप्यं तत्र तत्तत्तादात्म्यं चोभयमप्यसद् उक्तन्यायेनेति । तदेवं नैवंविधान्यथाख्यातिवादोऽप्युपपन्नः ।

ಎಲ್ಲೆಡೆಯೂ ಆರೋಪಿತವಾದದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಅಸತ್ತೇ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ, ಹೀಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಎಲ್ಲಿ ಆರೊಪ್ಯವಾದದ್ದು ಅಧಿಷ್ಠಾನದ ಸನ್ನಿಧಾನದಲ್ಲೇ ಇದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಅದರ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ಮಾತ್ರ ಅಸತ್ತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಮಾವು ಹಾಗೂ ಹಲಸು ಮರಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಪುರುಷನಿಗೆ 'ಇದು ಒಂದೇ ಮಾವಿನ ಮರ' ಎಂದು ಭ್ರಮೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ದೂರಸ್ಥತ್ವದೋಷದಿಂದ ಹಲಸಿನ ಮರದಲ್ಲಿ ಚೂತವು (ಚೂತತಾದಾತ್ಮ್ಯವು) ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ಮಾತ್ರ ಅಸತ್ತಾಗಿದೆ. ಹಲಸಿನ ಮರದಲ್ಲಿ ಆರೋಪ್ಯವಾದ ಚೂತವು ಅಸತ್ತಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಇದು ಒಂದೇ ಮಾವಿನ ಮರವಲ್ಲ, ಹಲಸು ಮತ್ತು ಮಾವಿನ ಮರಗಳಿವೆ' ಎಂಬ ಬಾಧಜ್ಞಾನವು ಬಂದ ಮೇಲೂ ಸಹ ಅಲ್ಲಿ ಹಲಸಿನ ಮರ ಹಾಗೂ ಮಾವಿನ ಮರಗಳೆರಡೂ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಯಾವ ಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ ಆರೋಪ್ಯ-ವಾದದ್ದು ಅಧಿಷ್ಠಾನದ ಸನ್ನಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಆರೋಪ್ಯವಾದದ್ದೂ, ಅದರ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವೂ ಸಹ ಅಸತ್ತು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತದ ಆರೋಪವಾಗುತ್ತದೆ (ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಾಧೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಅಸತ್ತಾದ ರಜತವೇ ತೋರಿತು' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಬರುವುದರಿಂದ, ರಜತವೂ ಅಸತ್ತು, ಅದರ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವೂ ಅಸತ್ತು). ಈ ಎರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಗೃಹ್ಯಮಾಣಾರೋಪ (ಯಾವುದು ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದೆಯೋ ಅದೇ

ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆ) ಎರಡನೆಯದು ಸ್ಮರ್ಯಮಾಣಾರೋಪ. ಈ ಎರಡು ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆರೋಪಿತವಾದದ್ದು ಸತ್ತೇ ಆಗಿದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಾಚೀನ ತಾರ್ಕಿಕರ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿವಾದವು ಇದುವರೆವಿಗೂ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿವಾದ

अपरे पुनः रजतं सदेव किन्तु अन्तरेवेति मन्यन्ते । तथा हि न तावदसदेवरजतम् । प्रतीत्यनुपपत्तेः । नापि पुरत एव सत् । भ्रान्त्यनुपपत्तेः । बाधविरोधाच्च । न च देशान्तरे सत् । प्रमाणाभावात् । अतः परिशेषात् ज्ञानाकारमेवावतिष्ठते ।

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಾನುವಾದ

ಬೌದ್ಧೈಕದೇಶಿಗಳಾದ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು, 'ರಜತವು ಸತ್ತೇ, ಆದರೆ ಆಂತರಿಕ'ವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ರಜತವು ಹೇಗೆ ಆಂತರಿಕಸತ್ತೆಂದರೆ, ಅವರು ಹೀಗೆ ಉಪಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ : ರಜತವನ್ನು ಅಸತ್ತೆನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಸತ್ತಾಗಿದ್ದರೆ ಪ್ರತೀತಿಯು ಕೂಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ರಜತವು ಎದುರಿನಲ್ಲೇ ಸತ್ತೆನ್ನಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಎದುರಿನಲ್ಲೇ ರಜತವು ಇದ್ದಿದ್ದರೆ, ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನುವುದೇ ಕೂಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೇ, 'ಬಾಧಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ತಾದ ರಜತವೇ ತೋರಿತು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆ ಆದ್ದರಿಂದ, ಬಾಧದ ವಿರೋಧವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ 'ಸತ್ತು' ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೇನೂ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಪರಿಶೇಷ-ದಿಂದ ರಜತವು ಜ್ಞಾನಾಕಾರವೇ ಹೊರತು ಬೇರಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

किं चेदं ज्ञानरूपम् इन्द्रियसम्प्रयोगेऽसत्यपरोक्षत्वात् ज्ञानवत् ।

ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತವು ಆಂತರಿಕವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಅದೇನೆಂದರೆ, 'ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದ ರಜತವು ಜ್ಞಾನರೂಪ-ವಾದದ್ದು; ಇಂದ್ರಿಯ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದಂತೆ' ಎಂದು ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರ.

न च सत्यत्वे भ्रान्त्यनुपपत्तिः । आन्तरस्य बाह्यतयावभासो भ्रम इत्यङ्गीकारात् । तस्य नेदमिति बाह्यतानिषेधेनैव बाधकस्य बाधकत्वोपपत्तेरिति ।

ರಜತವು ಸತ್ತಾದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಬಾಧೆಗಳು ಹೇಗೆ ಕೂಡುತ್ತವೆ ? ಎಂದರೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ರಜತವು ಸತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನ-ಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಆಂತರವಾದದ್ದು (ಒಳಗಿರುವ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ರಜತವು) ಬಾಹ್ಯವೆಂಬುದಾಗಿ ತೋರುವುದೇ ಭ್ರಮವೆಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. 'ಇದು ಅಲ್ಲ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಬಾಹ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧ ಮಾಡುವುದರಿಂದಲೇ, ಎಂದರೆ, ಇದಂತ್ವವನ್ನು ನಿಷೇಧ ಮಾಡುವ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ, ಆ ಜ್ಞಾನವು ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

एतच्चानुपपन्नम् । सत्त्वेऽसदेव रजतमित्यसत्त्वावेदक प्रत्यय-विरोधस्योक्तत्वात् । असतः प्रतीत्यनुपपत्तौ च बहिष्ठताया अपि प्रतीत्यनुपपत्तिप्रसङ्गात् । तत्सत्त्वे भ्रान्तित्वानुपपत्तेः । बहिः सत्त्वमेवासत्प्रत्ययेन प्रतिषिध्यत इति चेन्न । आन्तरत्वे प्रमाणाभावात् । इन्द्रियसम्प्रयोगमन्तरेणापरोक्षत्वस्य हेतोः बाह्यता-यामनैकान्त्यात् । शुक्तिसम्प्रयोगेणापरोक्षतायाः स्वीकारादसिद्धेश्च । दृष्टान्तश्च साधनविकलः । ज्ञानस्यापि इन्द्रियसंयोगादेवाप-रोक्षताङ्गीकारात् ।

ನಿರಾಕರಣೆ

ಈ ವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಹೇಳಿದ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ವಾದವೂ ಸಹ ಅಯುಕ್ತ. ಏಕೆಂದರೆ, ''ರಜತವು ಸತ್ತೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಅಸತ್ತಾದ ರಜತವೇ ತೋರಿತು' ಎಂಬ ಬಾಧೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಜ್ಞಾನದ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ'' ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಅಸತ್ತಿಗೆ ಪ್ರತೀತಿಯು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ನಿಮ್ಮ ಪ್ರಕಾರ ರಜತವು ಆಂತರಿಕ-ವಾದ್ದರಿಂದ, ಬಾಹ್ಯತ್ವವು ಅಸತ್ತಾದ್ದರಿಂದ, ಬಾಹ್ಯತ್ವವೂ ತೋರಬಾರದಿತ್ತು.

ಬಾಹ್ಯತ್ವವು ಸತ್ತೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ರಜತಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನುವುದೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ (ನಿಮ್ಮ ಪ್ರಕಾರ ಆಂತರವಾದದ್ದು ಬಾಹ್ಯವಾಗಿ ತೋರಿದರೆ ಭ್ರಮ; ಬಾಹ್ಯತ್ವವು ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಇಂಥಾ ಭ್ರಮೆಯು ಕೂಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ). 'ಅಸತ್ತಾದ ರಜತವೇ ತೋರಿತು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಹಿಃಸತ್ವವೇ ನಿಷೇಧಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ ಆಂತರಸತ್ತ್ವವು ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ರಜತವು ಆಂತರವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ರಜತವು ಜ್ಞಾನರೂಪವೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿಕರ್ಷವಿಲ್ಲದೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-ವಿಷಯವಾಗಿರೋಣವೆಂಬ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಹೇತುವು ವ್ಯಭಿಚರಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಬಾಹ್ಯತ್ವವು ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿಕರ್ಷವಿಲ್ಲದೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯ-ವಾಗಿದೆ, ಆದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನರೂಪವಲ್ಲ. ರಜತವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೂ, ಶುಕ್ತಿಯ ಸನ್ನಿಕರ್ಷದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುವುದರಿಂದ, ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿಕರ್ಷವಿಲ್ಲದೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯತ್ವವೆಂಬ ಹೇತುವು ಅಸಿದ್ಧವೂ ಆಗುವುದು. 'ಜ್ಞಾನದಂತೆ' ಎಂದು ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಾಧನ-ವೈಕಲ್ಯವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ನಾವು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಜನ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುತ್ತದೆ; ಅದು ಸ್ವರೂಪೇಂದ್ರಿಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುವುದರಿಂದ, ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯ-ಸನ್ನಿಕರ್ಷವೇ ಉಂಟಾದ್ದರಿಂದ, ಇಂದ್ರಿಯ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವಿಲ್ಲದೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-ವಿಷಯತ್ವವೆಂಬ ಹೇತುವು ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ.

किं च गुञ्जापुञ्जादौ दहनादिसमारोपे तस्यान्तः सत्त्वे देहदाहादि-प्रसङ्गः । अन्यथान्तरमपि तदसदित्यन्तासदेवापन्नमिति नात्मख्याति-पक्षोऽप्युपपत्तिमान् ।

ಆರೋಪಿತವಾದದ್ದು ಆಂತರವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಆರೋಪ ವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಗುಲಗುಂಜಿಯ ಸಮೂಹವನ್ನು ನೋಡಿ 'ಇದು ಅಗ್ನಿ' ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯು ಬಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ಅಗ್ನಿಯು ಆಂತರವಾದಲ್ಲಿ ದೇಹವೇ ಸುಟ್ಟು ಹೋಗುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಬಂದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಂತರವಾದ ಅದೂ ಸಹ ಅಸತ್ತೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಅಸತ್ತೆಂದೇ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿಪಕ್ಷವು, ಎಂದರೆ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವೇ ರಜತ-ವೆಂಬುದಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ – ಎಂಬ ಪಕ್ಷವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

ಬೌದ್ಧೈಕದೇಶಿಗಳ ಅಸತ್ ಖ್ಯಾತಿವಾದ

अन्ये पुनः इदं रजतमिति प्रतीतिरसदालम्बनैवेत्यास्थिताः । तथा हि । न तावदिदं सदेव बाधबोधविरोधात् । नापि सदसत् । तत्रैव तदैव तस्यैव सदसत्त्वविरोधात् । देशकालप्रकारव्यवस्थया सदसत्त्वाङ्गीकारे घटादितुल्यातापातात् । किं चैवं सति सदिदं रजतमिति ज्ञानं भ्रान्तिर्न भवेत् । सत्त्वस्य विद्यमानत्वात्। सदसदात्मकं सत्त्वेन विषयीकुर्वत्कथं न भ्रान्तिरिति चेत् । तत्किमेकदेशदर्शनं भ्रान्तिः । तथा च बाधक-प्रत्ययोऽप्यसन्मात्रावलम्बी न कथं भ्रान्तिः । सदेवेत्यसत्त्व-निषेधो भ्रान्तित्वमिति चेत् । तर्ह्यसदेवेति सत्त्वप्रतिषेधात् बाधस्यापि भ्रान्तितानिस्तारः । तस्मादसदेव विभ्रमालम्बनम् ।

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಾನುವಾದ

ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು, 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಅಸದಾಲಂಬನ (ಅಸತ್ತೇ ಆಶ್ರಯವಾಗಿವುಳ್ಳದ್ದು) – ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತವು ಸತ್ತೆನ್ನಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಬಾಧ-ಜ್ಞಾನದ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ. ಸದಸತ್ತು ಎಂದೂ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೇ ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಅದೇ ವಸ್ತುವು ಸದಸತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ತನ್ನ ಮಾತಿಗೆ ತಾನೇ ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆ (ಏಕೆಂದರೆ ಸತ್ತಾದದ್ದು ಅಸತ್ತಾಗುವಂತಿಲ್ಲ; ಅಸತ್ತಾದದ್ದು ಸತ್ತಾಗುವಂತಿಲ್ಲ). ದೇಶ, ಕಾಲ ಅಥವಾ ಪ್ರಕಾರದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಸದಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ (ಎಂದರೆ ಅದೇ ಪದಾರ್ಥವು ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸತ್ತು, ಆ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ತೆಂದಾಗಲೀ, ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸತ್ತು, ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ತೆಂದಾಗಲೀ, ಘಟವು ಘಟತ್ವೇನ ಸತ್ತು,

ಘಟತ್ವೇನ ಅಸತ್ತೆಂದಾಗಲೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಸದಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ) ಇದು ಘಟಾದಿಗಳಿಗೂ ಸಮಾನ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಸದಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ, 'ಈ ರಜತವು ಸತ್ತು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಸತ್ತ್ವವು ಇರುವಾಗ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಾದೀತು? ಸದಸದಾತ್ಮಕವಾದದ್ದನ್ನು ಸತ್ತ್ವೇನ ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ ನಾವು (ಬೌದ್ಧರು) ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಏಕದೇಶ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಬೇಕೇ? ಹಾಗಾದಲ್ಲಿ, ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವೂ ಸಹ ಅಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ, ಅದೂ ಏಕೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ? 'ಇದು ಸತ್ತೇ ಹೊರತಾಗಿ ಅಸತ್ತಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, 'ಇದು ಅಸತ್ತೇ ಹೊರತಾಗಿ ಸತ್ತಲ್ಲ' ಎಂಬ ಬಾಧಜ್ಞಾನವೂ ಸಹ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ (ಈ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲೂ, ಸದಸತ್ತಾದದ್ದನ್ನು ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿ, ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧ ಎಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಎರಡೂ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಆಗಬೇಕು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ). ಹೀಗೆ ಶುಕ್ತಿರಜತವನ್ನು ಸತ್ತು ಅಥವಾ ಸದಸತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನುಪಪನ್ನವಾದ್ದರಿಂದ, ಅಸತ್ತಾದದ್ದೇ ಭ್ರಮೆಗೆ ಆಶ್ರಯವು.

न चासतोऽवभासानुपपत्तिः विवेकाग्रहस्य निरस्तत्वात् । अन्यथाख्यातिवादिभिः असत एव तादात्म्यस्य संसर्गस्य वा प्रतिभासाभ्युपगमात् । विज्ञानाख्यातिवादिभिरपि असत्या एव बाह्यतायाः प्रतीत्यङ्गीकारात् । सत एव प्रतीतिरिति पक्षे न भ्रान्तिर्नापि बाध इति।

ಅಸತ್ತಿಗೆ ಪ್ರತೀತಿಯಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಅಸತ್ತಾದದ್ದು ತೋರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸತ್ತಾದಂಥ 'ಇದು', 'ರಜತ' ಎಂಬೆರಡಕ್ಕೆ ವಿವೇಕಾಗ್ರಹದಿಂದ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿವೇಕಾಗ್ರಹವಾದವನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ಆ ರೀತಿಯಿಂದ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬುದು ಸನ್ಮಾತ್ರವಿಷಯಕವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸದ್ರಜತ ವಿಷಯಕವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು.

ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳೂ ಸಹ, ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವಾಗಲೀ ಸಂಸರ್ಗವಾಗಲೀ ತೋರುತ್ತದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ವಿಜ್ಞಾನಾಖ್ಯಾತಿ (ಆತ್ಮಾ-ಖ್ಯಾತಿ) ವಾದಿಗಳೂ ಸಹ, ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವ ಬಾಹ್ಯತ್ವವೇ ತೋರುತ್ತದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಸತ್ತಾದ್ದಕ್ಕೇ ಪ್ರತೀತಿ, ಅಸತ್ತಿಗೆ ಪ್ರತೀತಿಯು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯೂ, ಬಾಧೆಯೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

अत्रेदं विवेचनीयम् । केयमसत्ख्यातिरिति । यदि सदेव शुक्तिकाशकलं सकलदेशकालासद्रजतात्मनावगाहमानं ज्ञानमिति तदानुज्ञया वर्तामहे । यथोक्तम् । तस्माद्यदन्यथासन्तमन्यथा प्रतिपद्यते । तन्निरालम्बनं ज्ञानमसदालम्बनं च तदिति ।

ನಿರಾಕರಣೆ

ಇದುವರೆಗೆ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿದ ಬೌದ್ಧೈಕದೇಶಿಗಳ ಮತವನ್ನು ಈಗ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡೋಣ. ಈ ಬೌದ್ಧೈಕದೇಶಿಗಳು ಹೇಳುವ 'ಅಸತ್ ಖ್ಯಾತಿ' ಎಂದರೆ ಏನು? ಸತ್ತಾದ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಸಕಲ ದೇಶ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಅಸದ್ರಜತ-ರೂಪದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ಸಮ್ಮತ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪರಕೀಯರ ಸಮ್ಮತಿಯೂ ಉಂಟು. 'ಬೇರೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಇರುವುದನ್ನು ಬೇರೆಯ ಪ್ರಕಾರ ತಿಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ನಿರಾಲಂಬನ ಜ್ಞಾನ. ಅದೇ ಅಸದಾಲಂಬನ ಜ್ಞಾನ' ಎಂದು ಪರಮತೀಯರೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

यदि पुनरिदं रजतमित्यवभासे चकासदसदेवाखिलमिति । तदसत् । इदङ्कारास्पदस्य शुक्तिकाशकलस्य प्रागूर्ध्वं च सत्तावगमात् । यदि च न तदिदङ्कारास्पदं तदा न भ्रान्तिबाधयोरङ्गुल्यग्रेण निर्दिशेत्, नोपादद्यान्न परित्यजेत् ।

'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಏನೇನು ತೋರುವುದೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಅಸತ್ತೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತೋರುವ

ಇದಂಕಾರಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಶುಕ್ತಿಯು ಭ್ರಮೆಗೆ ಮುಂಚೆಯೂ, ನಂತರವೂ ಸಹ ಸತ್ತೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆ. ಶುಕ್ತಿಯು ಇದಂಕಾರಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದದ್ದು ಅಲ್ಲವಾದರೆ, ಭ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ಬಾಧೆ ಜ್ಞಾನಗಳು ಬರುವಾಗ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೆರಳಿನಿಂದ ತೋರಿಸಿ, 'ಇದು ರಜತ', 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶ ಮಾಡಬಾರದಾಗಿತ್ತು. ಭ್ರಾಂತಿಯು ಬಂದಾಗ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗಬಾರದಾಗಿತ್ತು. ಬಾಧೆಯು ಬಂದಾಗ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಡಬಾರದಾಗಿತ್ತು.

किं चास्य कारणं वक्तव्यम् । दुष्टेन्द्रियादिकमिति चेन्न । तस्य सन्निकर्षाद्यानपेक्षस्य कारणतायामतिप्रसङ्गात् । असता च सन्निकर्षा-योगात् । शुक्त्यादिना सन्निकर्षोऽस्तीति चेन्न । तथा सति तत्ज्ञान-स्यावर्जनीयत्वात् ।।

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಏನು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು ? ದುಷ್ಟವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವೇ ಮೊದಲಾದದ್ದು ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ಅದು ಸನ್ನಿಕರ್ಷವಿಲ್ಲದೇ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ? ಅಥವಾ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆಯೇ? ಸನ್ನಿಕರ್ಷವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ-ಯೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಘಟಾದಿಜ್ಞಾನವೂ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಬರಲಿ - ಎಂದು ಅತಿಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. 'ಸನ್ನಿಕರ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ? ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ರಜತದಿಂದಲೇ' ಅಥವಾ ಶುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ? ಅಸತ್ತಾದ ರಜತದಿಂದ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ಶುಕ್ತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಇದೆ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, 'ಇದು ಶುಕ್ತಿ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಅವರ್ಜನೀಯವಾದ್ದರಿಂದ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವಾದರೂ, ''ದೋಷವಶಾತ್ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು'' ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತೋರುವುದೆಲ್ಲವೂ ಅಸತ್ತೆಂಬ ಮಾತಿನ ಭಂಗವಾಗುತ್ತದೆ.

अथ संवृतिरेव रजतादिप्रतिभासकारणं तदान्धस्यापि असन्नि-हितेऽपि शुक्तिशकले किं न स्यात् । अथ काचादिवच्छुक्तीन्द्रि-

यसंनिकर्षोऽपि संवृतेः सहकारीति चेन्न । तथात्वे भूतलवच्छुक्तेरपि शुक्तित्वेनावभासप्रसङ्गात् । दोषनिमित्तः शुक्तित्वानवगमोऽपि कारणमिति चेन्न । अधिष्टानत्वानभ्युपगमे भूतलशुक्तिशकल-योरविशेषण कस्यानवगमः कारणमिति विवेक्तुमशक्यत्वात् । अपि चासदेव रजतमवभासमानं न तावदसत्तयैव भासते । अर्थक्रियानर्हे प्रवृत्त्यनुपपत्तेः । सत्तया प्रतिभासेत्वन्यथाख्यातिरङ्गीकृतेति शुक्तिरेव रूप्यतयाऽवभासत इति कुतो नाङ्गीकरणीयम् । तथा सत्यङ्गुल्यग्रनिर्देशादयोऽप्यनुकूलितास्युः ।

ಸಂವೃತಿ (ಅವಿದ್ಯೆ)ಯೇ ರಜತಾದಿಗಳು ತೋರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಆಗ ಶುಕ್ತಿಯು ಸಂವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಕುರುಡನಿಗೂ ರಜತವೂ ತೋರಬೇಕು. ಕಾಣಿಸುವವನಿಗೂ ಸನ್ನಿಹಿತವಲ್ಲ-ದಿರುವ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ರಜತವು ತೋರಬೇಕು. ಕಾಚಾದಿಗಳು ಹೇಗೆ ಸಂವೃತ್ತಿಗೆ ಸಹಕಾರಿಗಳೋ, ಅದರಂತೆ ಶುಕ್ತಿ ಇಂದ್ರಿಯ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವೂ ಸಂವೃತ್ತಿಗೆ ಸಹಕಾರಿ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ಭೂತಲವು ಭೂತಲತ್ವೇನ ತೋರುವಂತೆ, ಶುಕ್ತಿಯೂ ಶುಕ್ತಿತ್ವೇನ ತೋರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬರುವುದಕ್ಕೆ ದೋಷ ನಿಮಿತ್ತಕವಾಗಿ ಶುಕ್ತಿಯು ಶುಕ್ತಿತ್ವೇನ ತೋರದೇ ಇರುವುದೂ ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ರಜತದ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಶುಕ್ತಿಯು ಅಧಿಷ್ಠಾನವೆಂದು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ, 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಶುಕ್ತಿಯು ಶುಕ್ತಿತ್ವೇನ ತೋರದೇ ಇರುವುದು ಹೇಗೆ ಕಾರಣವೋ, ಅದರಂತೆ ಭೂತಲವೂ ಭೂತಲತ್ವೇನ ತೋರದೇ ಇರುವುದೂ ಸಹ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಬರುವುದರಿಂದ, ಯಾವುದರ ಅಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಮೆಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ವಿವೇಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಅಸತ್ತೇ ಆದ ರಜತವು ತೋರುವಾಗ ಅಸತ್ತಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೇನಾದರೂ ಅಸತ್ತ್ವೇನ ತೋರಿದರೆ, ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅಯೋಗ್ಯವಾದ ಅಂಥಾ ರಜತದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಸತ್ತಾದ ರಜತವು ಸತ್ತಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ

ಎಂದು ಅಂಗೀಕಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಆದ್ದರಿಂದ, 'ಶುಕ್ತಿಯೇ ರಜತ ರೂಪದಿಂದ ತೋರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಏಕೆ ಒಪ್ಪಬಾರದು? ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಅಂಗುಲ್ಯಗ್ರದಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಾದಿಗಳೂ ಅನುಕೂಲಿತವಾಗುತ್ತವೆ.

केशोण्ड्रकादिविभ्रमस्तर्हि कथमिति चेत् । सोऽपि तेजः प्रभृति-द्रव्यमालम्ब्यैवेति वदामः । तस्मात् नैवंविधासत्ख्यातिपक्षोऽपि साधीयान् ।।

ಅಧಿಷ್ಠಾನವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಭ್ರಮೆಯು ಬರುವುದೂ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬಿಸಿಲಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಣ್ಣು ಹೊರಳಿಸಿದಾಗ ವಕ್ರವಕ್ರವಾದ ಯಾವುದೋ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಓಡಾಡುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಕೇಶೋಂಡ್ರಕಗಳೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. 'ಇವುಗಳಿಗೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವು ಇಲ್ಲವಲ್ಲಾ' ಎಂದರೆ, ಅಲ್ಲೂ ಸಹ ತೇಜಸ್ಸನ್ನೇ ಅಧಿಷ್ಠಾನವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸದಾಲಂಬನದಿಂದ ಭ್ರಮೆಯು ಬರುತ್ತಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ, ಈ ವಿಧವಾದ ಅಸತ್ ಖ್ಯಾತಿಪಕ್ಷವೂ ಸಾಧುವಲ್ಲ.

इति आख्यातिवादः समाप्तः

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಸ್ವರ್ಣವರ್ಣತೀರ್ಥರ ವರಕುಮಾರಕರಾದ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರಿಂದ ಪ್ರಣೀತವಾದ 'ವಾಗ್ವಜ್ರ' ಗ್ರಂಥದ 'ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿ ಕರಣೋಪನ್ಯಾಸ' ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗದ ಕರ್ನಾಟಕ ಅನುವಾದವು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು.

ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ಯೈಃ ಗೋಪಿಕಾಕಲಿತಂ ಚ ಯತ್ ।
ಯಮುನಾಜಘನೇ ರೇಮೇ ತನ್ಮೇ ಸಂಪ್ರೀಯತಾಂ ಸದಾ ।।

।। ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣಾರ್ಪಣಮಸ್ತು ।।

ವಾಗ್ವಜ್ರ

ಭಾಗ-2 : ಶ್ರೀವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯೋಪನ್ಯಾಸ

ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಂತರ್ಗತ ನರಹರಿರಾಮಕೃಷ್ಣವೇದವ್ಯಾಸಾಯ ನಮಃ
ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜಗುರುಭ್ಯೋ ನಮಃ
॥ ಶ್ರೀ ಗುರುಭ್ಯೋ ನಮಃ ॥

ಶ್ರೀ ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯೋಪನ್ಯಾಸ

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರಿಂದ ವಿರಚಿತವಾದ ವಾಗ್ವಜ್ರಗ್ರಂಥದ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀವಿಶ್ವನಂದನತೀರ್ಥ ವಿರಚಿತ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯೋಪನ್ಯಾಸದ ಅನುವಾದವು ಪ್ರಾರಂಭ

ವೇದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದ

ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಶ್ರೀಮದ್ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನು ಸದಾಗಮೈಕವಿಜ್ಞೇಯ ಎಂದರೆ 'ಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದಲೇ ವಿಶೇಷವಾಗಿಯೂ, ವಿಲಕ್ಷಣನಾಗಿಯೂ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಸದುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರು ತಮ್ಮ 'ವಾಗ್ವಜ್ರ'ದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಥಮತಃ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ.

अथ वेदप्रामाण्यवादः

मू– अत्राहुः यदनृतं तदप्रमाणं दृष्टम् । यथोन्मत्तवाक्यम् । अनृतं च पुत्रकामः पुत्रकामेष्ट्या यजेतेत्यादिवेदवाक्यम् । कृतायामपीष्टौ पुत्रजन्मानुपलम्भात् ।

ಬೌದ್ಧರ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ

ಬೌದ್ಧರು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ, 'ಯಾವುದು ಸುಳ್ಳೋ ಅದು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ವೇದದಲ್ಲಿಯೂ ಪುತ್ರಕಾಮನೆವುಳ್ಳವನು ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಟಿಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬ ಸುಳ್ಳುಮಾತಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಪುತ್ರಜನ್ಮವಾಗುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದಭಿಪ್ರಾಯವು.'

मू– युक्तिविरुद्धं चाप्रमाणम् । युक्तिविरुद्धं च मृदब्रवीदित्यादि-वाक्यम् ।

ಅದರಂತೆ ಯಾವುದು ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವೋ ಅದು ಅಪ್ರಮಾಣ. ವೇದವು-ಮಣ್ಣು ಮಾತನಾಡಿತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ 'ಮಣ್ಣು ಮಾತನಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಜಡವಾದ್ದರಿಂದ' ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಯ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ. (ಆದ್ದರಿಂದ, ವೇದವು ಅಪ್ರಮಾಣ)

मू– स्वव्याहतं चाप्रमाणं दृष्टम् । स्वव्याहतं चोदिते होतव्यमनुदिते होतव्यमित्यादि ।

ತನ್ನ ಮಾತಿಗೇ ತಾನು ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಕಂಡು-ಬಂದಿದೆ. 'ವೇದದಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯೋದಯವಾದ ಮೇಲೆ ಹೋಮ ಮಾಡಬೇಕು, ಸೂರ್ಯೋದಯಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಹೋಮ ಮಾಡಬೇಕು' ಇತ್ಯಾದಿ ಸ್ವವ್ಯಾಹತವಾದ ವಚನಗಳು ಇವೆ. (ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದವು ಅಪ್ರಮಾಣ).

मू– पुनरुक्तं चाप्रमाणम् । पुनरुक्तं च वेदवाक्यम् । शाखान्तरोक्तस्य शाखान्तरेऽभिधानात् । एकस्यामपि शाखायां वाक्यावृत्तिदर्शनात् । त्रिः प्रथमामन्वाह त्रिरुत्तमामिति स्वयमेव विधानाच्च ।

ಪುನರುಕ್ತವಾದದ್ದೂ ಸಹ ಅಪ್ರಮಾಣವು. ವೇದದಲ್ಲಿಯೂ ಪುನರುಕ್ತಿ-ಗಳಿವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಒಂದು ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಮತ್ತೊಂದು ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಒಂದೇ ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ವಾಕ್ಯವು ಆವೃತ್ತಿಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದೂ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. (ಮಹಾನಾಮ್ನೀ-ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ) ಐತರೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿ 'ಮೊದಲನೆಯ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಮೂರಾವರ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕು, ಕಡೆಯ ಮಂತ್ರ-ವನ್ನು ಮೂರಾವರ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕು' ಎಂದು ವೇದವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದವು ಅಪ್ರಮಾಣ.

मू– निरर्थकं चाप्रमाणम् । निरर्थकं च शृण्वे इत्यादिकम् ।

ಅರ್ಥರಹಿತವಾದ ವಾಕ್ಯವು ಅಪ್ರಮಾಣ. ವೇದದಲ್ಲಿಯೂ 'ಸೃಣ್ವೇ ಪರ್ಫರಿತೂ' ಇತ್ಯಾದಿ ಅರ್ಥರಹಿತವಾಕ್ಯಗಳಿವೆ. (ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ವೇದವು ಅಪ್ರಮಾಣ).

मू– प्रमाणान्तरसिद्धार्थं च न प्रमाणम् । तथाविधं च अग्निर्हिमस्य भेषजमित्यादिवाक्यम् ।

ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯವು ಅಪ್ರಮಾಣ. ವೇದದಲ್ಲಿಯೂ 'ಅಗ್ನಿರ್ಹಿಮಸ್ಯ ಭೇಷಜಮ್' ಎಂದರೆ ಅಗ್ನಿಯು ಛಳಿಗೆ ನಿವಾರಕವು ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯಗಳಿವೆ. ಅಗ್ನಿಯು ಛಳಿಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸುತ್ತದೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಾಗ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದಭಿಪ್ರಾಯ.

मू– एवं पुराणेऽप्यनृतत्वादीनि द्रष्टव्यानि । तद्दृष्टान्तेनाशेषस्यापि वेदादिभागस्याप्रामाण्यमनुमातव्यम् ।

ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ರೀತಿ ಅನೃತ, ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧ, ಸ್ವವ್ಯಾಹತ, ಪುನರುಕ್ತ, ನಿರರ್ಥಕ, ಜ್ಞಾತಾರ್ಥಬೋಧಕವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪುರಾಣಗಳು ಅಪ್ರಮಾಣ. ಉದಾಹರಿಸಿದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳೂ, ಪುರಾಣ-ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಹೇಗೆ ಅಪ್ರಮಾಣವೋ ಅದರಂತೆ, ಇತರ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳೂ, ಪುರಾಣ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದು ಹೀಗಿದೆ : 'ವಿವಾದವಿಷಯ-ಭೂತವಾದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು (ಪುರಾಣವಾಕ್ಯಗಳು) ಅಪ್ರಮಾಣ, ವೇದ-ವಾಕ್ಯ (ಪುರಾಣವಾಕ್ಯ)ವಾದ್ದರಿಂದ, ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ ವೇದವಾಕ್ಯ-ಗಳಂತೆ, ಪುರಾಣವಾಕ್ಯಗಳಂತೆ'.

मू– किं च संवादरहितं विप्रलम्भकादिवाक्यमप्रमाणम् । तथाविधं च वेदादिकम् । एवमनेकदोषग्रस्तत्वाद्वेदस्य प्रामाण्यं नास्तीति बौद्धमतम् ।

ಸಂವಾದರಹಿತವಾದ ಮೋಸಗಾರನ ಮಾತು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ. (ಮೋಸಗಾರನು ನದೀತೀರದಲ್ಲಿ ಐದು ಹಣ್ಣುಗಳಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಹೋಗಿ ನೋಡಲಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಹಣ್ಣುಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸಂವಾದವು ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಅವನ ಮಾತು ಅಪ್ರಮಾಣ). ಅದರಂತೆ, ವೇದಗಳು ಹೇಳುವ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಂವಾದಕವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. (ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ವೇದವು ಅಪ್ರಮಾಣ).

ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ದೋಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ವೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಬೌದ್ಧರಮತವು.

मू– अत्र प्रष्टव्यम् । किमिदमनृतत्वम् । अर्थशून्यत्वं वा प्रमाणान्तरविसंवादो वा । नाद्यः । साध्याविशिष्टत्वात् । द्वितीयेऽपि विसंवादः किमापाततः सर्वथा वा । नाद्यः । तस्य सर्वत्रसम्भवेनानैकान्त्यात् । न द्वितीयः । सन्दिग्धासिद्धत्वात् । किमत्र सर्वथा प्रमाणविसंवाद एव उत वैगुण्यादिनिमित्तं फलादर्शनादिकमिति सन्देहापरिहारात् ।

ಬೌದ್ಧಮತಖಂಡನೆ

ಹೀಗೆ ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳಿದರೆ, ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಮುಂದೆ ಹೇಳುವಂತೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಅನೃತವಾದ್ದರಿಂದ ವೇದವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅನೃತತ್ವ ಎಂದರೇನು? ಅಯಥಾರ್ಥ ಎಂದೇ ? ಅಥವಾ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ವಿಸಂವಾದ ಎಂದೇ? ಅನೃತತ್ವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅಯಥಾರ್ಥ (ಯಥಾರ್ಥಶೂನ್ಯತ್ವ) ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ, 'ಶಬ್ದವು ಏನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆಯೋ ಆ ಪದಾರ್ಥವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೆಂದರೂ ಇದೇ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಹೇತುವಾಗಿ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟ ಅನೃತತ್ವವೂ ಒಂದೇ ಆದಂತೆ ಆಗಿ ಸಾಧ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟತಾ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಅನೃತತ್ವ ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರವಿಸಂವಾದ (ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದು) ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸುವುದಾದರೆ ಈ ವಿಸಂವಾದವು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೋ ? ಅಥವಾ ಸರ್ವಥಾ ಇರುವುದೋ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆಪಾತತಃ ವಿಸಂವಾದ ಎಂಬುವುದನ್ನು ಎಲ್ಲೆಡೆ-ಯಲ್ಲೂ ಹೇಳಬಹುದು. ವಸ್ತುತಃ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಒಂದು ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಆಪಾತತಃ ವಿಸಂವಾದವನ್ನು ಹೇಳಬರುವುದರಿಂದ, 'ಆಪಾತತಃ ವಿಸಂವಾದ-ವುಳ್ಳ ವಾಕ್ಯವು ಅಪ್ರಮಾಣ' ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರುತ್ತದೆ. 'ಸರ್ವಥಾ ವಿಸಂವಾದವಿರುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಂದಿಗ್ಧಾಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಮಕ್ಕಳಾಗಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವಿಸಂವಾದ-ವಿರುವುದರಿಂದ ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯವು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವಥಾ ಪ್ರಮಾಣ-ವಿಸಂವಾದವೋ ? ಅಥವಾ ಕರ್ತೃವೇ ಮೊದಲಾದವರ ದೋಷನಿಮಿತ್ತ-ದಿಂದ ಫಲವು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲವೋ ? ಎಂದು ಸಂದೇಹವು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದೇಹವು ಪರಿಹಾರವಾಗದೇ, ವೇದವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಮೂ– व्याघातेनापि द्वयोरप्रमाण्यं साध्यमुतान्यतरस्य । नाद्यः । अन्यतरप्रामाण्येऽपि व्याघातसम्भवेन सन्दिग्धकालातीतत्वस्या-नैकान्तित्वस्य चापातात् । न द्वितीयः । पक्षीकृतस्यैव प्रामाण्य-सम्भवेन सन्दिग्धबाधानिस्तारात् । किञ्च व्याघातोऽप्यापाततः सर्वथा वा । नाद्यः । अनैकान्त्यात् । द्वितीये सन्दिग्धासिद्धिः । किमत्र सर्वथा व्याघात एव उताधिकार्यादिभेदेन व्यवस्थेति सन्देहानिस्तारात् ।

ಇನ್ನು ವ್ಯಾಹತವಾದ್ದರಿಂದ ವೇದವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೆ. ವ್ಯಾಹತಿಯು (ವಿರೋಧವು) ಬರುವುದರಿಂದ ಎರಡೂ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರೋ ? ಅಥವಾ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರೋ? ಎರಡೂ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅಪ್ರಮಾಣ-ವೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು

ಅಪ್ರಮಾಣವಾದರೂ ವ್ಯಾಹತಿಯು ಕೂಡುವುದರಿಂದ, ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದು ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಮ್ಮಿಂದ (ಬೌದ್ಧರಿಂದ) ಸಾಧ್ಯವಾದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಂದಿಗ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಸಂದಿಗ್ಧಬಾಧೆ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಯಾವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ 'ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳು ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಅವುಗಳ ಪೈಕಿ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತೊಂದು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೋ' ಅಂಥಾ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಹತಿಯಿದ್ದು, ಉಭಯ-ವಾಕ್ಯಗಳ ಅಪ್ರಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ದೋಷವೂ ಬರುತ್ತದೆ.

'ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ನೀವು (ಬೌದ್ಧರು) ಯಾವ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಹೊರಟಿದ್ದೀರೋ ಅದೇ ವಾಕ್ಯವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು? ಏಕೆಂದರೆ, ವ್ಯಾಹತಿಯು ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾದರೂ ಕೂಡುತ್ತದೆ. ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟವಾಕ್ಯವೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದ್ದು, ಇನ್ನೊಂದು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ವಾಕ್ಯವೇ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದ್ದು, ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂದಿಗ್ಧವ್ಯಭಿಚಾರ ಎಂಬ ದೋಷವು ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ವ್ಯಾಹತಿಯೂ ಸಹ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೋ ? ಅಥವಾ ಸರ್ವಥಾ ವ್ಯಾಹತಿಯೋ? ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಹತಿಯು ಇದ್ದಮಾತ್ರದಿಂದ ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುತಃ ವ್ಯಾಹತಿ ಇಲ್ಲದಿರು-ವಲ್ಲಿಯೂ ಆಪಾತತಃ ವ್ಯಾಹತಿಯು ಇರಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಥಾ ವ್ಯಾಹತಿಯುಂಟೆಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸಂದಿಗ್ಧ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸರ್ವಥಾ ವ್ಯಾಘಾತವಿದೆಯೋ ? ಅಥವಾ ಅಧಿಕಾರಿಯೇ ಮೊದಲಾದದ್ದರ ಭೇದದಿಂದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿದೆಯೋ ? ಎಂಬ ಸಂದೇಹವು ಬರುತ್ತದೆ. (ಹಿಂದೆ ಉದಾಹೃತವಾದ ಉದಿತೇ ಜುಹೋತಿ, ಅನುದಿತೇ ಜುಹೋತಿ ಎಂಬ ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಋಗ್ವೇದಿಗಳು ಸೂರ್ಯೋದಯಾ-ನಂತರ ಹೋಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು; ಯಜುರ್ವೇದಿಗಳು ಸೂರ್ಯೋದಯಕ್ಕೆ

ಮುಂಚೆ ಹೋಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು; ಎಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಮಾಡಲು ಬರುವುದರಿಂದ, ವಿರೋಧವು ಕಂಡ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ).

ಮೂ– पौनरुक्त्यं तु प्रमाणसम्प्लवे व्यभिचारादप्रामाण्यस्य साधकं न भवति । व्यर्थत्वादिहेतुना अप्रामाण्यं कथञ्चित्साधयितुं शक्यते । व्यर्थत्वमप्यत्र नास्ति । किमिदं पुनरुक्तमेवोताधिकविवक्षादि-नानुवादादिरूपमिति सन्दिग्धत्वात् ।

ಪುನರುಕ್ತವಾದದ್ದು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೆ. ಆದರೆ, ಪುನರುಕ್ತಿಯು ದೋಷವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿದ್ದರೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಉಪೋದ್ಬಲಕವಾಗುವುದರಿಂದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಒಂದೇ ವಚನವನ್ನು ಪುನಃ ಪುನಃ ಹೇಳಿದರೂ ಅದು ದಾರ್ಢ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದೇ ಹೊರತಾಗಿ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪೌನರುಕ್ತ್ಯವು ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಇದೆ ಎಂಬುದು ವ್ಯಭಿಚರಿತ. ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಪುನಃ ಹೇಳಿದರೆ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವುದರಿಂದ ಇಂಥಾ ವ್ಯರ್ಥವಚನವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಏನೋ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರ ಸಾಧಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದರೆ, ವ್ಯರ್ಥತ್ವವೂ ಸಹ ಇದೆ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಹೇಳಿದಾಗ, ಇದು ಕೇವಲ ಪುನರುಕ್ತವೋ ? ಅಥವಾ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏನೋ ಅಧಿಕವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುವ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಪುನಃ ಅನುವಾದರೂಪವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆಯೋ ? ಎಂದು ಸಂದೇಹವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ವ್ಯರ್ಥತ್ವವು ಸಂದಿಗ್ಧಾಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೂ– एतेन प्रमाणान्तरसिद्धार्थमपि निरस्तम् ।

ಇದೇ ನ್ಯಾಯದಿಂದಲೇ ಬೌದ್ಧರು ವೇದಾಪ್ರಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಎಂಬುದೂ ನಿರಸ್ತ-ವಾಯಿತು. ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಒಂದು ವಿಷಯವು ತಿಳಿದಿದ್ದಾಗ, ಅದೇ

ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿದರೆ, ಎರಡನೆಯದು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲ-ವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ವಿಷಯವು ತಿಳಿದಿರುವಾಗ, ಎರಡನೆಯದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ' ? ಎಂದರೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅದನ್ನು ವ್ಯರ್ಥವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥವು ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

मू– नैरर्थक्यमप्यापाततः सर्वथा वा । नाद्यः । अनैकान्त्यात् । न द्वितीयः । सन्दिग्धत्वात् । किमत्र शक्तितात्पर्यापरिज्ञानादर्था-प्रतिपत्तिः उत सर्वथा नैरर्थक्यादिति सन्देहात् ।

ಹಿಂದೆ, ನಿರರ್ಥಕವಾದದ್ದು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳಿದ್ದರು. ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೋ ? ಅಥವಾ ಸರ್ವಥಾ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲವೋ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸೋಣ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನುವು-ದಾದರೆ ವ್ಯಭಿಚಾರದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಥಾ ಅರ್ಥಶೂನ್ಯವೆಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸಂದಿಗ್ಧ. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದು ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳ ಶಕ್ತಿತಾತ್ಪರ್ಯವು (ಎಂದರೆ, ಆ ಪದಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯವಾದದ್ದು ಈ ಅರ್ಥ ಎಂಬುದು) ತಿಳಿಯದೇ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯವು ಅರ್ಥವಾಗದೇ ಇರಬಹುದು (ಇದರಂತೆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ, ಅನ್ವಯದ ಜ್ಞಾನವಾಗದೇ ಇದ್ದುದರಿಂದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗದೇ ಇರಬಹುದು). ಅಥವಾ ಸರ್ವಥಾ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರರ್ಥಕ-ವೆಂಬುದು ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಪ್ರಮಾಣ್ಯಸಾಧಕ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

मू – संवादराहित्यं च भागासिद्धम् । अग्निर्हिमस्येत्या-देस्संवाददर्शनात् । किमयथार्थत्वादेव संवादोऽत्र नास्ति । उतैतस्य तदेकप्रमाणत्वादित्यन्यथासिद्धिसन्देहाच्च न प्रमाणमिति ।।

ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳಿದ್ದರು. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲಾ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಸಂವಾದಕ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರವಿಲ್ಲ-ವೆಂದಿಲ್ಲ. 'ಅಗ್ನಿರ್ಹಿಮಸ್ಯ ಭೇಷಜಮ್' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸಂವಾದಿಸುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ಶೀತನಿವಾರಣೆಯು ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಗಾಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಸಂವಾದವು ಇಲ್ಲದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿ ಆಗಬಹುದು. ಒಂದು ವಾಕ್ಯದಿಂದ (ಕರಣದಿಂದ) ತಿಳಿದು ಬಂದ ವಿಷಯವು ಅಯಥಾರ್ಥವಾದ್ದರಿಂದ ಸಂವಾದವು ಇರದೇ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಕೆಲವೊಂದು ವಿಷಯಗಳು ಯಾವುದೋ ಒಂದೇ ಒಂದು ಕರಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರನಾಗುವುವೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಮತ್ತೊಂದು ಕರಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಇರಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ರೂಪವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಗೋಚರಿಸುವುದೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ರೂಪಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದ ಸಂವಾದವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರಂತೆ, ಅನ್ಯಥಾಸಿದ್ಧಿ ಸಂದೇಹವು ಬರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂವಾದಕ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರವಿಲ್ಲದಿದ್ದರಿಂದ ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂವಾದರಾಹಿತ್ಯವು ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೂ– अस्त्वेवं हेतूनां सन्दिग्धासिद्धत्वादिना वेदाप्रामाण्यानिश्चयः । तथापि तत्सन्देहोऽस्त्येव । वैगुण्यादिनिमित्तत्वादेरनिश्चितत्वादिति ।

ಪುನಃ ಬೌದ್ಧರ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ

ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅನೃತತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಹೇತುಗಳು ಸಂದಿಗ್ಧಾಸಿದ್ಧಿ, ಸಂದಿಗ್ಧಬಾಧೆ, ಅನ್ಯಥಾಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ದೋಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದರಿಂದ ವೇದಗಳು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗದೇ ಇರಬಹುದು. ಆದರೂ

ಸಂದೇಹವೂ ಉಳಿದೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ವೇದೋಕ್ತಫಲವು ಸಿಗದೇ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಿನ ವೈಗುಣ್ಯವು ಕಾರಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಹೇಳಿದರಷ್ಟೆ. ಆದರೆ, ಕರ್ತೃವಿನ ವೈಗುಣ್ಯವೇ ಫಲಸಿದ್ಧಿಯಾಗದಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೋ ? ಅಥವಾ ವೇದವೇ ಅಪ್ರಮಾಣವೋ ? ಎಂದು ಸಂದೇಹವು ಉಳಿದೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಉಳಿದ ಹೇತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

मू– मैवम् । करणानाम् अप्रामाण्यं खल्वबोधकत्वं विपरीत-बोधकत्वं वा । तत्र शब्दस्याबोधकत्वं द्वेधा । पदाभिमतानां निरभिधेयत्वेन । साभिधेयत्वेऽप्यन्वयाभावेन चेति ।। विपरीतबोध-कत्वं विपरीतान्वयेन । तदिदं स्वतन्त्रवक्तृपुरुषदोषाधीनम् । न तु स्वभाव इत्यप्रामाण्यस्य परतस्त्वव्युत्पादानसमये वक्ष्यते । पुरुषो ह्यज्ञानाद्विपरीतज्ञानात्प्रमादात् अपटुकरणत्वाद्वा निरभिधेयान् निरन्वयान्वा शब्दान्प्रयुङ्क्ते । प्रमादात् करणापटुत्वाद् विपरीतज्ञानात् विप्रलम्भकत्वाद्वा विपरीतान्वयान् । एतदभावाश्च द्वेधा सम्भवति । अपौरुषेयत्वेन वा वक्तुराप्तत्वेन वा । विवक्षितार्थज्ञानादेराप्ति-शब्दार्थत्वात् ।। तत्र वेदस्यापौरुषेयत्वेन पुरुपदोषनिबन्धनदोषा-भावात् । कारणाभावे च कार्यस्य शङ्कितुमशक्यत्वात् प्रामाण्यं निश्चीयते ।

ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳ ಸಮರ್ಥನೆ

ಈ ರೀತಿಯಾದ ಬೌದ್ಧರ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸರಿಯಲ್ಲ

ಕರಣಗಳ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಎರಡು ವಿಧ, ಅಬೋಧಕತ್ವ ಮತ್ತು ವಿಪರೀತಬೋಧಕತ್ವ ಎಂಬುದಾಗಿ. ಅಬೋಧಕತ್ವವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಹುಟ್ಟಿಸದಿರುವಿಕೆ. ವಿಪರಿತಬೋಧಕತ್ವವೆಂದರೆ ವಿರುದ್ಧಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಿಕೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಬೋಧಕತ್ವವೂ ಎರಡುವಿಧ. ಯಾವುಗಳನ್ನು ಪದಗಳೆಂದು

ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೋ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆಗಲೂ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಪದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವಿದ್ದರೂ ಅನ್ವಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆಗಲೂ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಪರೀತ ಬೋಧಕತ್ವವು ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅನ್ವಯದಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದ ದೋಷಗಳೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಮಾತನಾಡತಕ್ಕ ಪುರುಷನ ದೋಷದ ಅಧೀನವಾಗಿವೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಃ ಎಂದು ತೋರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

ಪುರುಷನಾದರೂ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೋ, ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನದಿಂದಲೋ, ಪ್ರಮಾದದಿಂದಲೋ, ವಾಗಾದಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಪಾಟವ(ದಕ್ಷತೆ)ವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣದಿಂದಲೋ ಅರ್ಥರಹಿತವಾದ ಅಥವಾ ಅನ್ವಯರಹಿತವಾದ ಶಬ್ದ-ಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಮಾದದಿಂದಲೋ, ಕರಣಪಾಟವ (ಇಂದ್ರಿಯ ದಕ್ಷತೆ) ಇಲ್ಲದಿದ್ದರಿಂದಲೋ, ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನದಿಂದಲೋ, ಮೋಸಗಾರತನ-ದಿಂದಲೋ ವಿರುದ್ಧಾನ್ವಯವುಳ್ಳ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥಾ ದುಷ್ಟಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದೇ ಇರುವುದು ಎರಡು ರೀತಿಯಿಂದ ಆಗಬಹುದು. ವಾಕ್ಯವು ಅಪೌರುಷೇಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಪುರುಷದೋಷದಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುವ ದೋಷಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ಅಥವಾ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಪುರುಷನು ಆಪ್ತನಾಗಿದ್ದರೂ ವಾಕ್ಯದೋಷಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಪ್ತನೆಂದರೆ ಆಪ್ತಿಯುಳ್ಳವನು, ಆಪ್ತಿಯೆಂದರೆ ವಿವಕ್ಷಿತಾರ್ಥ-ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ (ಹೇಳಬೇಕಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವುದು), ಕರಣಪಾಟವ ಹಾಗೂ ಅವಿಪ್ರಲಂಭಕತ್ವ (ಮೋಸಗಾರತನವಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ). ಹೀಗಿರುವಾಗ, ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ್ದರಿಂದ ಪುರುಷದೋಷ ನಿಮಿತ್ತಕದೋಷಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ವಾಕ್ಯದೋಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಪುರುಷದೋಷ. ಕಾರಣ-ವಾದ ಪುರುಷದೋಷವಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಕಾರ್ಯವಾದ ವಾಕ್ಯದೋಷವನ್ನು ಶಂಕಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಗಳು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದು.

ಮೂ– वेदो नाप्रमाणम् अप्रामाण्यकारणदोषशून्यत्वात् । प्रत्यक्षादिवत् । शब्ददोषश्च पुरुषदोषाधीनः । तदन्वयव्यतिरेकानुविधायित्वात् । यद्यदन्वयव्यतिरेकानुविधायि तत्तदधीनं यथा पटस्तन्त्वधीनः । वेदो न पुरुषदोषनिवन्धनदोषवान् पुरुषाप्रणीतत्वात् । यद्येनाप्रणीतं वाक्यं न तद्दोषप्रयुक्तदोषवत् । यथा यज्ञदत्ताप्रणीतं वाक्यं न यज्ञदोषप्रयुक्तदोषवदिति । विपक्षे त्वकारणकार्योत्पत्तिप्रसङ्गः ।

ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಯೋಗ

ಆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ವೇದವು ಅಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ, ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ದೋಷಗಳು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಂತೆ. ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕಾರಣದೋಷಾಭಾವವೆಂಬ ಹೇತುವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಆ ಹೇತುವೇ ಅಸಿದ್ಧವೆಂದು ಶಂಕೆ ಬಂದರೆ, ಅದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಹೀಗಿದೆ. ಶಬ್ದದೋಷಗಳು ಪುರುಷದೋಷಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವಾದವು. ಏಕೆಂದರೆ, ಪುರುಷದೋಷವು ಇದ್ದಾಗ ಶಬ್ದದೋಷವು ಇರುತ್ತದೆ, ಪುರುಷದೋಷವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಶಬ್ದದೋಷವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. (ಇದು ಇದ್ದಾಗ ಅದು ಇರುತ್ತದೆ, ಇದು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುವುದನ್ನು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಾನುವಿಧಾಯಿತ್ವ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ.) ಯಾವುದು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಅನುವಿಧಾಯಿಯೋ ಅದು ಅದರ ಅಧೀನ, ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೆ, ತಂತುಗಳು (ಎಳೆಗಳು) ಇದ್ದರೆ ಪಟವು (ಬಟ್ಟೆಯು) ಇರುತ್ತದೆ. ತಂತುಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪಟವು ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪಟವು ತಂತುಗಳ ಅಧೀನವಾಗಿದೆ. ಅದರಂತೆ ಪುರುಷದೋಷವಿದ್ದರೆ ಶಬ್ದದೋಷವು ಇರುತ್ತದೆ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದದೋಷವು ಪುರುಷದೋಷಾಧೀನ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ. ಶಬ್ದದೋಷವು ಪುರುಷದೋಷಾಧೀನ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಿದ್ದರಿಂದ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತೆಂದರೆ, ಅದರ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವು ಹೀಗಿದೆ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಪುರುಷದೋಷ–ನಿಮಿತ್ತಕವಾದ ದೋಷಗಳು ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವೇದವು

ಪುರುಷಪ್ರಣೀತ (ನಿರ್ಮಿತ)ವೇ ಅಲ್ಲ. ಯಾವವಾಕ್ಯವು ಯಾರಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿಲ್ಲವೋ, ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವರ ದೋಷಪ್ರಯುಕ್ತವಾದ ದೋಷಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಯಜ್ಞದತ್ತನು ಹೇಳದ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞದತ್ತನ ದೋಷಪ್ರಯುಕ್ತವಾದ ದೋಷಗಳು ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಏನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತೆಂದರೆ, ವೇದಗಳು ಅಪೌರುಷೇಯ-ವಾದ್ದರಿಂದ ಪುರುಷದೋಷನಿಮಿತ್ತಕ ದೋಷಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ, ದೋಷಗಳು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

'ಪುರುಷನಿರ್ಮಿತವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ದೋಷಗಳು ಇರಲಿ' ಎಂದಾಗಲೀ, 'ದೋಷಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಇರಲಿ' ಎಂದಾಗಲೀ ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕಾರ್ಯವು ಹುಟ್ಟಲಿ ಎಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ, ಮಣ್ಣು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮಡಕೆಯು ಹುಟ್ಟಲಿ ಎಂಬಂತೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಹೀಗೆ ವಿರುದ್ಧಶಂಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು.

ಮೂ– वेदोऽप्रमाणम् आप्ताप्रणीतवाक्यत्वात् । उन्मत्तवाक्यवदिति चेन्न । वाक्यत्वावच्छिन्ने साध्येऽनाप्तप्रणीतत्वस्य केवले वा अप्रामाण्यकारणदोषवत्वस्योपाधित्वात् ।

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ : ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ, ಆಪ್ತಪ್ರಣೀತವಲ್ಲದ ವಾಕ್ಯ-ವಾದ್ದರಿಂದ, (ಆಪ್ತರು ರಚಿಸದೇ ಇರುವವಾಕ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ) ಹುಚ್ಚನಮಾತಿ-ನಂತೆ. (ಹುಚ್ಚನು ಆಪ್ತನಲ್ಲ, ಅವನ ಮಾತು ಹೇಗೆ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆ, ಆಪ್ತನ ವಚನವಾಗಿರದ ವೇದವೂ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ).

ಸಿದ್ಧಾಂತ : ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗಳು ಹೇಳಿದ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿರೂಪವಾದ ದೋಷವಿದೆ. ಯಾವುದು ವಾಕ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಅಪ್ರಮಾಣವೋ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕವಾದದ್ದು ಅನಾಪ್ತ-ಪ್ರಣೀತತ್ವ ಎಂದರೆ, ಆಪ್ತನು ರಚಿಸದೇ ಇರುವಿಕೆ ಎಂಬುದು ವಾಕ್ಯದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಅನಾಪ್ತನು ರಚಿಸಿರುವುದು ವಾಕ್ಯದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ

ವೇದವನ್ನು ಅನಾಪ್ತನು ರಚಿಸಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರ್ಥ (ಇದನ್ನೇ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯತ್ವಾವಚ್ಛಿನ್ನಾ-ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನಾಪ್ತಪ್ರಣೀತತ್ವವು ಉಪಾಧಿ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ). ಅಥವಾ ಕೇವಲವಾಗಿ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೇ ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ, ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ-ಕಾರಣದೋಷತ್ವ ಎಂಬುದು ಉಪಾಧಿ ಎಂದರೆ, ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕವಾದದ್ದು, ಆಪ್ತನಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಡದೇ ಇರುವುದಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ದೋಷಗಳು ಇರಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತ, ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ-ವಾದ ಪುರುಷದೋಷಗಳು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣ-ವೆಂದಭಿಪ್ರಾಯ.

मू– पुराणानां प्रामाण्यं तु इतिहासपुराणः पञ्चमो वेदानां वेद इति वेदेन वेदसमानतया गृहीतत्वात् ।

ಪುರಾಣ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ

ಹೀಗೆ ವೇದಗಳು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾದ ಮೇಲೆ, ಪುರಾಣಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಬಹುದು. ಇತಿಹಾಸ ಪುರಾಣಗಳು ಪಂಚಮವೇದ ಎಂದು ವೇದವೇ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗೆ, ಪುರಾಣಗಳು ವೇದ-ಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಪುರಾಣಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.

वेदापौरुषेयत्ववादः

मू– अपौरुषेयवाक्यमस्तीति कथमुपपन्नं वाक्यत्वापौरुषेयत्वयोः परस्परपरिहारेणैवोपलम्भात् । न च तत्साधनमपि युक्तं सम्भा-वितस्यैव साध्यत्वादिति चेन्न । अपौरुषेयवाक्यानङ्गीकारे धर्मा-द्यसिद्धिप्रसङ्गात्सर्वैः समयिभिः धर्मादिनिश्चयार्थं किमप्यपौरुषेयं वाक्यम् अङ्गीकार्यम् । धर्मादेः प्रमाणान्तरावेद्यत्वात् । ततश्च कथम् असम्भावितमित्यभिप्रायः ।

ವೇದಾಪೌರುಷೇಯತ್ವವಾದ

ಶಂಕಾ : ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವಾಕ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಗೆ ಕೂಡುತ್ತದೆ? ಏಕೆಂದರೆ, ವಾಕ್ಯವೆಂದಾದಮೇಲೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಸ್ವತಂತ್ರಪುರುಷನು ಅದನ್ನು ರಚಿಸಿರಲೇಬೇಕು. ವಾಕ್ಯತ್ವವು ಇದ್ದಕಡೆ ಪೌರುಷೇಯತ್ವವು ಇಲ್ಲ; ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವ (ಪುರುಷನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾಗದೇ ಇರೋಣ) ಇದ್ದಕಡೆ (ದೇಶಕಾಲಾದಿಗಳಲ್ಲಿ) ವಾಕ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ, ವಾಕ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವಗಳು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಬಿಟ್ಟೇ ಇರುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವಾಕ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾವುದು ಸಂಭಾವಿತವೋ ಅಂಥಾ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸಾಧನದ ಉಪನ್ಯಾಸಮಾಡಿ ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಅಸಂಭಾವಿತವಾದದ್ದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ (ನನ್ನ ಕಿವಿಯೊಳಗೆ ಸೇರಿ ಆನೆಯು ಕೂಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಮಾಡಿದರೆ ಈ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯೇ ಅಸಂಭಾವಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಸಾಧನೆಗೆ ಅಯೋಗ್ಯವೋ ಅದರಂತೆ ವಾಕ್ಯವು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯೇ ಅಸಂಭಾವಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಧನಾನರ್ಹವಲ್ಲವೆಂದಭಿಪ್ರಾಯ).

ಪರಿಹಾರ : ಈ ಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಪೌರುಷೇಯವಾಕ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮಾದಿ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಎಲ್ಲಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳೂ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಾದಿನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಅಪೌರುಷೇಯವಾಕ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ಧರ್ಮಾದಿಗಳು ಬೇರೆಯ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ (ಧರ್ಮಾದಿಗಳು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಲ್ಲ, ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ಹೇಳಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಾದಿ ನಿಶ್ಚಾಯಕವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಾದಿಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದ ವಾಕ್ಯವು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯು ಅಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲವೆಂದಭಿಪ್ರಾಯ).

लोकायतपक्षप्रतिक्षेपः

मू– चार्वाकशास्त्रं नोपादेयं विषयाद्यभावात् । काकदन्तपरीक्षकग्रन्थवत् । तथा हि । न तावल्लोकायतशास्त्रस्य ऐन्द्रियको विषयः । प्रत्यक्षत एव तत्सिद्धौ शास्त्रानपेक्षणात् । फलमपि न दृष्टमर्थादिकं तस्यान्यतो लभ्यत्वात् । अतः सम्बन्धोऽपि नास्ति । अतो धर्मादिकं अतीन्द्रियविषयत्वेन स्वर्गापवर्गादिकं च फलत्वेनाङ्गीकार्यम् । यद्येतन्नाङ्गीक्रियते तर्हि तत्समयस्याशास्त्रत्वं स्यात् । वक्तृश्रोत्रोरभिमतम् अनन्यसाध्यं फलमधिकृत्य तद्धेतुभूतं प्रमाणान्तराप्राप्तमर्थं प्रतिपादयतां वाक्यानां समूहो हि शास्त्रमित्युच्यते । एवञ्चाशास्त्रत्वापत्तौ तस्याशास्त्रित्वं प्रसज्येत ।।

ಚಾರ್ವಾಕಮತ ಖಂಡನೆ

ಧರ್ಮಾದಿಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ವೇದಾಪೌರುಷೇಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದೆವಷ್ಟೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಚಾರ್ವಾಕರು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ– 'ಯಾರು ಧರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೋ ಅವರನ್ನು ಕುರಿತು ವೇದಾಪೌರುಷೇಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ನಾವು (ಚಾರ್ವಾಕರು) ಧರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನೇ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ನಮ್ಮನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಹೀಗೆ ಚಾರ್ವಾಕರ ಆಕ್ಷೇಪವು ಬಂದರೆ, ಅದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥವು ಹೊರಟಿದೆ.

ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಪುಣ್ಯ, ಪಾಪ, ಸ್ವರ್ಗ, ನರಕ, ದೇವರು, ಇವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಾಸ್ತ್ರ – ಇವೆಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಚಾರ್ವಾಕರ (ನಾಸ್ತಿಕರ)ವಾದ. ಈ ಚಾರ್ವಾಕಶಾಸ್ತ್ರವು ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯ, ಪ್ರಯೋಜನ, ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ಕಾಕದಂತಪರೀಕ್ಷಾಗ್ರಂಥದಂತೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಚಾರ್ವಾಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾದ ವಿಷಯಗಳು ವಿಷಯವೆನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ವಿಷಯಗಳು

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಾಗ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬೇಕಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. (ಅತೀಂದ್ರಿಯವಿಷಯಗಳನ್ನು ಚಾರ್ವಾಕರು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಯಿತು). ಇನ್ನು ಫಲವು ದೃಷ್ಟಫಲ, ಅದೃಷ್ಟಫಲ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಇದರಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಫಲವಾದ ಅರ್ಥಾದಿಗಳು ವಾಣಿಜ್ಯಾದಿಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತವೆ (ಅದೃಷ್ಟಫಲವಾದ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳನ್ನು ಚಾರ್ವಾಕರು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಫಲವೂ ಇಲ್ಲದಂತಾಯಿತು). ಹೀಗೆ, ವಿಷಯ ಹಾಗೂ ಫಲಗಳು ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು (ವಿಷಯವು ಇದ್ದರೆ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ-ಪ್ರತಿಪಾದಕ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಅಧಿಕಾರಿಗೂ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯ-ರೂಪ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಫಲವು ಇದ್ದರೆ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೂ ಫಲಕ್ಕೂ ಪ್ರಯೋಜ್ಯ-ಪ್ರಯೋಜಕ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ, ಅಧಿಕಾರಿಗೂ ಫಲಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಪ್ಯ-ಪ್ರಾಪಕ-ರೂಪ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ವಿಷಯ, ಪ್ರಯೋಜನಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದಾದಾಗ ಆ ಸಂಬಂಧಗಳಾವುವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತವೆ). ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಾಗಲೀ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಧರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ವಿಷಯವೆಂದೂ, ಸ್ವರ್ಗಮೋಕ್ಷಾದಿ ಅದೃಷ್ಟಫಲಗಳನ್ನು ಫಲವೆಂದೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಇಂಥಾ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ, ಅದೃಷ್ಟಫಲಗಳನ್ನೂ ಯಾರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ವಕ್ತೃವಿಗೂ, ಶ್ರೋತೃವಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದ, ಬೇರೆಯದರಿಂದ ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಫಲವನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಹಾಗೂ ಬೇರೆಯ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿಯದ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳ ಸಮೂಹ.' ಹೀಗಾದ್ದರಿಂದ, ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯವನ್ನೂ, ಅದೃಷ್ಟಫಲವನ್ನೂ ಒಪ್ಪದ ಚಾರ್ವಾಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವಾಗಿ, ಚಾರ್ವಾಕರು ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವುದಕ್ಕೇ ಅನರ್ಹರಾಗುತ್ತಾರೆ.

मू– ननु लोकायतशास्त्रस्य धर्माद्यभावो विषयः । तत्प्रतिपादनेन धर्मादिसद्भावभ्रान्तिनिवृत्तिः । तत्फलं च लोकस्य निरङ्कुशः कामोपभोगः दुःखनिवृत्तिश्च । शास्त्रप्रणेतुश्च लोकोपकारः फलम् ।

उपकृताश्च लोकाः अनुरागिणो भवन्ति । जनानुरागप्रभवाश्च सम्पद इति ।

ಚಾರ್ವಾಕರಿಂದ ವಿಷಯಾದಿಸಮರ್ಥನೆ

ಹೀಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದರೆ, ಚಾರ್ವಾಕರು 'ತಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯಾದಿಗಳು ಉಂಟೆಂದು' ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ: ಚಾರ್ವಾಕಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ವಿಷಯ. ಧರ್ಮಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದರಿಂದ ಧರ್ಮಾದಿಗಳು ಇವೆಯೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಫಲವೇನೆಂದರೆ, ಜನಗಳು ಧರ್ಮಾದಿಗಳು ಇವೆಯೆಂದು ಭ್ರಾಂತರಾಗಿ ವ್ರತೋಪವಾಸಾದಿಗಳಿಂದ ಏನು ಬಳಲುತ್ತಿದ್ದಾರೋ ಅದು ತಪ್ಪಿ ಜನಗಳು ನಿರಂಕುಶ ಕಾಮೋಪಭೋಗವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಧರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನಕ್ಕಾಗಿ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಕ್ಲೇಶದಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವ ದುಃಖವೂ ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥಾ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಮಾಡಿದವನಿಗೆ ಲೋಕೋಪಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೇ ಪ್ರಯೋಜನ. ಹೀಗೆ ಉಪಕೃತರಾದ ಜನಗಳು ಪ್ರೀತಿಯುಳ್ಳವರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಜನರ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಸಂಪತ್ತುಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ.

मू– एतदप्यसत् । धर्माधर्माभावज्ञाने परस्परहिंसादिनापकारस्यैव प्राप्तेः । किञ्च चार्वाकस्य धर्माद्यभावसम्भावना उताऽभावनिश्चयः । आद्ये न तत्र प्रवर्तेत नापि ततो निवर्तेत । द्वितीये कुतो निश्चय इति वाच्यम् । घटाद्यभाव निश्चय इव प्रत्यक्षेणैव धर्माद्यभावनिश्चय इति चेन्न । अयोग्यतया चक्षुषा रसस्येव प्रत्यक्षेण सतोऽप्यग्रहणोपपत्तेः । सत्यां तु वादिविप्रतिपत्तौ सति चायोग्यतया क्वचिदनुपलम्भे प्रत्यक्षानुपलब्दिः संशयमेव सम्पादयति । किमनुपलम्भान्नास्त्येव धर्मादिकम् उत वाद्यन्तरोक्तरीत्या चक्षुषानुपलभ्यमानोऽपि रसो रसनेनैवायोग्यतया प्रत्यक्षेणानुपलभ्यमानमपि प्रमाणान्तरादस्तीति । तथा चैतत्संशयनिरासार्थमप्यागमादिकं प्रमाणमङ्गीकार्यम् । तथा सति

तेनैव सुकरं धर्मादिसाधनम् । किञ्चागमादिप्रामाण्याभावे लोक-व्यवहारोच्छेदः प्रसज्येत ।

ಚಾರ್ವಾಕಮತದ ವಿಷಯಾದಿಖಂಡನೆ

ಇದೂ ಸಹ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದರೆ, ಪರಸ್ಪರಹಿಂಸಾದಿಗಳಿಂದ ಅಪಕಾರವೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಚಾರ್ವಾಕನಿಗೆ ಧರ್ಮಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಊಹೆ-ಮಾತ್ರವೋ ? ಅಥವಾ ನಿಶ್ಚಯವೋ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸೋಣ. ಕೇವಲ ಊಹೆಯಾದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ನಿವೃತ್ತಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಶ್ಚಯವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಈ ನಿಶ್ಚಯವು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. 'ಘಟಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವೋ, ಹಾಗೆ ಧರ್ಮಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯ-ವಾಗುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಕಣ್ಣಿಗೆ ಅಯೋಗ್ಯವಾದ್ದ-ರಿಂದ ರಸವು ಹೇಗೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆ, ಧರ್ಮಾದಿಗಳು ಇದ್ದರೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಯೋಗ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ' ಎನ್ನಬಹುದಾಗಿದೆ. ವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯಿದ್ದಾಗ (ವಿರೋಧವಿದ್ದಾಗ), ಯಾವುದು ಅಯೋಗ್ಯವೋ ಅದು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಒಂದೆಡೆ ಕಂಡುಬಂದಿರುವಾಗ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಧರ್ಮವು ಕಾಣಿಸದೇ ಇದ್ದರೆ ಸಂಶಯವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ (ನಿಶ್ಚಯ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ). ಧರ್ಮಾದಿಗಳು ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೋ? ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಬ್ಬವಾದಿಯು ಹೇಳಿದಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೋಚರ-ವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಧರ್ಮವು ಇದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದೋ ? ಎಂದು ಸಂಶಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದಿದ್ದರೂ, ರಸವು ನಾಲಿಗೆಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಈ ಸಂಶಯವನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವಾಗಲೀ ಆಗಮಾದಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಹೀಗೆ ಒಪ್ಪಿದಲ್ಲಿ, ಆಗಮದಿಂದಲೇ ಧರ್ಮಾದಿಸಾಧನೆಯೂ ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಆಗಮಾದಿಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ, ಲೋಕ-ವ್ಯವಹಾರವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾದೀತು. (ಏಕೆಂದರೆ, ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವು ಶಬ್ದರೂಪವಾದದ್ದು, ಕೇವಲ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರೂಪವಾದದ್ದಲ್ಲ).

मू– ननु सम्भावनामात्रेण तत्सिद्धिः । संवादेन च प्रामाण्याभिमान इति चेत् ।

ಶಂಕಾ : ಇದರ ಮೇಲೆ ಚಾರ್ವಾಕರು ಹೀಗೆ ಶಂಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಭಾವನಾ ಅಥವಾ ಊಹೆಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ವಸ್ತುಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ (ಧರ್ಮಾದಿಗಳ ಅಭಾವವೂ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ). ಸಂವಾದವು ದೊರೆತಾಗ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿದೆ-ಯೆಂದು ಅಭಿಮಾನವು ಬರುತ್ತದೆ.

मू– एवं तर्ह्यागमादिकं ज्ञानमुत्पादयति । तच्च संवादीत्यङ्गीकृतम् । किमतोऽधिकं प्रामाण्यं नाम यन्नाङ्गीक्रियते । तदेवं चार्वाकेणापि धर्मदीकमङ्गीकार्यमिति स्थितम् । इति चार्वाकनिरासः ।।

ಸಮಾಧಾನ : ಹೀಗಾದಲ್ಲಿ, ಆಗಮಾದಿಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಆ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಸಂವಾದಿ (ಅದೇ ರೀತಿಯಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ) ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನೀವು ಚಾರ್ವಾಕರು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಏಕೆ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ? ಹೀಗಾಗಿ ಚಾರ್ವಾಕರೂ ಧರ್ಮಾದಿ-ಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಚಾರ್ವಾಕಮತದ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಮುಗಿಯಿತು.

बौद्धादिमतनिरासः

मू– धर्मादिकं बुद्धऋषभेश्वरवचनात्सिद्ध्यति । तच्च तेषा सार्वज्ञादुपपन्नमित्ये- तदप्ययुक्तम् । तथा हि । न तावत्तदीये सार्वज्ञे अस्माकं प्रत्यक्षमस्ति । अस्माकमपि तत्प्रक्षात् । सर्वं हि ज्ञात्वा

तदीयज्ञानस्य तद्विषयत्वं प्रत्यक्षेण ज्ञातव्यम् । न चास्माकं सार्वज्ञमस्ति । तथात्वे बौद्धादिकल्पनावैयर्थ्यात् ।

ಬೌದ್ಧಾದಿಮತ ನಿರಾಸ

ಧರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಸಹ ಬೌದ್ಧರು ಬುದ್ಧನ ವಚನದಿಂದಲೇ ಧರ್ಮಾದಿಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜೈನರು ಋಷಭನ ವಚನದಿಂದಲೇ ಧರ್ಮಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದೆಂದೂ, ಪಾಶುಪತರು ಈಶ್ವರನ ವಚನದಿಂದಲೇ ಧರ್ಮಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಬುದ್ಧಾದಿಗಳು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಮಾನ. ಸರ್ವಜ್ಞರಾದ ಬುದ್ಧಾದಿಗಳ ವಚನದಿಂದಲೇ ಧರ್ಮಾದಿಗಳು ಸಿದ್ಧಿಸುವಾಗ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ್ದು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದೂ ಸಹ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಬುದ್ಧಾದಿಗಳು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಲ್ಲ. ಅವರು ಸರ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದವರೆಂದು ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ, ನಾವೂ ಸರ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದವರಾಗಿರಬೇಕು. ಅನಂತರ, ಸರ್ವವೂ ಅವರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೆಂದು ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ನಮಗೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೇನಾದರೂ, ನಮಗೇ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಇದ್ದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಾದಿಗಳು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವದಿಂದಲೇ ಧರ್ಮಾದಿಸಿದ್ಧಿಯು ಆಗುತ್ತಿತ್ತು.

मू– नाप्यनुमानम् । यद्धि येन धर्मेण व्याप्तमन्यत्रोपलब्धं तत्तस्यैव गमकं भवति । न च सर्वज्ञत्वम् अन्यत्र दृष्टम् । येनानुमानस्य व्याप्तिर्गृह्यते ।

ಬುದ್ಧಾದಿಗಳು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಧರ್ಮವು ಮತ್ತೊಂದು ಧರ್ಮದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿ ಅನೇಕ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದಿದ್ದರೆ ಹಾಗೂ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಕಂಡಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆಗ

ವ್ಯಾಪ್ಯಧರ್ಮವು ವ್ಯಾಪಕಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾಪಕವಾಗುತ್ತದೆ. (ಧೂಮವಿದ್ದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಅಗ್ನಿಯು ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದರಿಂದ, ಅಗ್ನಿಯಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಧೂಮವು ಕಂಡಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಧೂಮವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ, 'ಅಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯಿದೆ' ಎಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು). ಆದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮವೇ ಬೇರೆಡೆ ಕಂಡು-ಬಂದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಣ-ಮಾಡುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ, ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೂ– नाप्यागमः । अपौरुषेयस्य तस्यानङ्गीकारात् । पौरुषेयेऽपि किं सर्वज्ञप्रणीत उत अन्यप्रणीतः । नान्त्यः । अनाश्वासात् । आद्येऽपि किं तेनैव प्रणीतः उत सर्वज्ञान्तरप्रणीतः । नाद्यः । इतरेतराश्रय-प्रसङ्गात् । तस्य सार्वज्ञसिद्धौ तत्प्रणीतागमस्य प्रामाण्यसिद्धिः । तेन च तस्य सार्वज्ञसिद्धिरिति । अन्यथास्मद्वाक्येनैवास्माकमपि तत्सिद्ध्येत् । न द्वितीयः । पुरुषान्तरे सार्वज्ञस्यादृष्टत्वात् सर्वज्ञान्तरवाक्येन तत्कल्पनेऽनवस्थितेः ।

ಬುದ್ಧಾದಿಗಳು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಗಮಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಆಗಮದಲ್ಲಿ ಪೌರುಷೇಯ, ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂಬ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರವಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅಪೌರುಷೇಯ ಆಗಮವನ್ನು ಬೌದ್ಧಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ (ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪಿದಲ್ಲಿ ಅಪೌರುಷೇಯ ಆಗಮವೇ ವೇದವಾದ್ದರಿಂದ, ವೇದ-ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುತ್ತಿತ್ತು). 'ಪೌರುಷೇಯ ಆಗಮದಿಂದ ಬುದ್ಧಾದಿಗಳು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಆ ಆಗಮವು ಸರ್ವಜ್ಞರಾದ ಬುದ್ಧಾದಿಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾದದ್ದೋ ? ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಬ್ಬ-ರಿಂದ ರಚಿತವಾದದ್ದೋ? ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಂದ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಪುರುಷನು ಸರ್ವಜ್ಞನಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅವನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಸರ್ವಜ್ಞನಿಂದ ರಚಿತವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಈ ಸರ್ವಜ್ಞನು ಬುದ್ಧಾದಿ ಅದೇ ಸರ್ವಜ್ಞನೋ (ಎಂದರೆ, ಯಾರು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಹೊರಟಿದ್ದೇವೋ ಅದೇ ಸರ್ವಜ್ಞನೋ) ?

ಅಥವಾ ಬೇರೊಬ್ಬ ಸರ್ವಜ್ಞನೋ? ಅದೇ ಸರ್ವಜ್ಞನೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಬುದ್ಧಾದಿ ಪುರುಷನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ, ಅವನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ-ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿದರೆ, ಅದರಿಂದ ಬುದ್ಧಾದಿ ಪುರುಷನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ, ಅವನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿದರೆ, ಅದರಿಂದ ಬುದ್ಧಾದಿ ಪುರುಷನ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಅಸರ್ವಜ್ಞರ ಮಾತಿನಿಂದಲೇ ಬುದ್ಧಾದಿ ಪುರುಷನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಾದಲ್ಲಿ, ನಮ್ಮ ಮಾತಿನಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಬೇರೊಬ್ಬ ಸರ್ವಜ್ಞನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಆಗಮದಿಂದ ಬುದ್ಧಾದಿಗಳ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಮೂರನೆಯ ಸರ್ವಜ್ಞನ ಮಾತಿನಿಂದ ಈ ಎರಡನೆಯ ಪುರುಷನ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ, ಅವನ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು? ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಸರ್ವಜ್ಞ. ಹೀಗೆ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾ ಹೋದರೆ, ಅನವಸ್ಥಾ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಮೂ– नाप्युपमानम् । तद्धि स इवायमित्येतत्सदृशोऽसाविति वोत्पद्येत । न चान्यत्र सार्वज्ञं प्रमितं येनोपमानस्योदयस्यात् ।

ಬುದ್ಧನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಮಾನರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಉಪಮಾನವು ಅವನಂತೆ ಇವನು ಎಂದಾಗಲೀ, ಇವನಿಗೆ ಸದೃಶನು ಅವನು ಎಂದಾಗಲೀ ಸಾದೃಶ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ, ಬೇರೆಡೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಪ್ರಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ (ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ)ವಾದ್ದರಿಂದ ಇಂಥಾ ಉಪಮಾನವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೂ– नाप्यर्थापत्तिः । अनुपपत्त्यभावात् । बुद्धस्य धर्मातिदेशनं महाजनपरिगृहीतत्वं वा अनुपपद्यमानं सार्वज्ञं गमयतीति चेत् । तर्हि जिनस्याऽपि तत्स्यात् । न चास्तीति वाच्यम् । विप्रतिपत्त्यभाव-प्रसङ्गात् ।

ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಅನುಪಪತ್ತಿಯು ಇದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದು ಒಪ್ಪದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅನುಪ-ಪತ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಬುದ್ಧನು ಧರ್ಮೋಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿರತಕ್ಕದ್ದು ಮಹಾಜನಗಳು ಸ್ವೀಕರಿಸಿರತಕ್ಕದ್ದು, ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಧರ್ಮೋಪದೇಶ ಅಥವಾ ಮಹಾಜನ-ಸ್ವೀಕೃತತ್ವವು ಬುದ್ಧನ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಜಿನನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದೂ, ಜಿನನ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಹಾಜನಗಳು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದೂ ಕಂಡಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ, ಜಿನನೂ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದಾನು. ಆಗಲಿ ಅನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬುದ್ಧಜಿನರಿಬ್ಬರೂ ಸರ್ವಜ್ಞರಾಗಿರುವಾಗ ಅವರಿಬ್ಬರ ಉಪದೇಶ-ದಲ್ಲಿ ಏಕರೀತಿಯು ಇರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ, ವೈಪರೀತ್ಯವೂ ಇದೆ.

ಮೂ– नाप्यभावः । तस्य भावविषयतायाः क्वाप्यदृष्टत्वात् ।

ಬುದ್ಧನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಅಭಾವರೂಪ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಭಾವಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ಅಭಾವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸತಕ್ಕದ್ದು. ಬುದ್ಧನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂಬುದು ಭಾವವಾದ್ದರಿಂದ, ಅಭಾವ ಪ್ರಮಾಣವು ಇಂಥಾ ಭಾವಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಂದುಕೊಂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಾವಪ್ರಮಾಣವು ಭಾವವಿಷಯಕವಾದದ್ದು ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬೌದ್ಧಮತನಿರಾಸವು ಮುಗಿಯಿತು.

जैनमतनिरासः

ಮೂ– आर्हन्तास्त्वाहुः । कश्चिदात्मा सकलपदार्थसाक्षात्कारी तद्ग्रहणस्वभावत्वे सति प्रक्षीणप्रतिबन्धत्वात् । यदेवं तदेवं यथा अपगततिमिरादिप्रतिबन्धं लोचनविज्ञानं रूपसाक्षात्कारीति ।

ಜೈನಮತನಿರಾಸ

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ : ಜೈನರು, ತಮ್ಮ ಗುರುವು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು, ಈ ರೀತಿಯ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನು ಸಕಲಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ (ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು) ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ, ಏಕೆಂದರೆ, ಸಕಲವನ್ನು ಗ್ರಹಣಮಾಡುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವನಾಗಿದ್ದು ಪ್ರತಿ-ಬಂಧವನ್ನು (ಅಡ್ಡಿಯನ್ನು) ನಾಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಲೋಚನವಿಜ್ಞಾನವು (ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವು) ರೂಪವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವ ಸ್ವಭಾವ-ವುಳ್ಳದ್ದು. ಅದಕ್ಕೆ ಕತ್ತಲೆಯೇ ಮೊದಲಾದ ಅಡ್ಡಿಯು ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ, ಜೈನಗುರುವು ಅಜ್ಞಾನಾವರಣಾದಿ-ಪ್ರತಿಬಂಧಗಳನ್ನು ಪರಿಹಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ, ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವನೆಂದಭಿಪ್ರಾಯ.

ಮೂ– तदसत् । पक्षस्याप्रसिद्धविशेषणत्वात् । तद्ग्रहणस्वभावत्वं च किं विवक्षितस्यैवात्मनः अङ्गीक्रियते किं सर्वेषां वा । नाद्यः । अन्यत्रादृष्टत्वेनात्मत्वात्तत्रापि तदभावसाधनसौलभ्यात् । न द्वितीयः । अस्मादादौ तत्स्वभावस्य प्रमाणादृष्टत्वात् ।

ಖಂಡನೆ : ಈ ಜೈನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪಕ್ಷವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಿಶೇಷಣತಾ ಎಂಬ ದೋಷಗ್ರಸ್ತವಾಗಿದೆ. ಯಾವದೋ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ, ಅವನಿಗೆ ಸಕಲವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವಿಕೆಯು ಸಾಧಿ ಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆ. ಈ ಸಕಲಪದಾರ್ಥಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧ-ವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದಭಿಪ್ರಾಯ. ಸಕಲವನ್ನು ಗ್ರಹಣಮಾಡುವ ಸ್ವಭಾವ-ವೆಂಬುವುದು ವಿವಕ್ಷಿತನಾದ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನಿಗೇ (ನಿಮ್ಮ ಗುರುವೆಂದು ಸಮ್ಮತ-ನಾದವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ) ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಿರೋ ? ಅಥವಾ ಎಲ್ಲಾ ಆತ್ಮರಿಗೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೀರೋ? ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಎಂಬುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ,

ಎಲ್ಲೂ ಕಾಣದೆ ಇರುವ ಸಕಲಗ್ರಹಣಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಅವನೂ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನಾದ್ದರಿಂದ, ನಮ್ಮಂತೆ ಅವನಿಗೂ ಸಕಲಗ್ರಹಣಸ್ವಭಾವವಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. 'ಎಲ್ಲಾ ಆತ್ಮರಿಗೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ' ಎಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ, ಅಸ್ಮದಾದಿ-ಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಸ್ವಭಾವವು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ.

ಮೂ– व्याप्तिज्ञानं सर्वविषयं सर्वात्मनां स्वभावो दृश्यत इति चेन्न ।

'ಎಲ್ಲಾ ಆತ್ಮರಿಗೂ ಯಾವುದು ಪ್ರಮೇಯವೋ ಅದು ಅಭಿಧೇಯ ಎಂಬ ಸರ್ವವಿಷಯಕವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಇದೆ. ಇದರಿಂದ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಗ್ರಹಣ ಮಾಡುವ ಸ್ವಭಾವವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದರೆ.

ಮೂ– परोक्षसामान्यज्ञानस्वभावत्वेन अपरोक्षविशेषज्ञानसाधन-स्यातिप्रसङ्गित्वात् ।

ಸಮಾಧಾನ : ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನವಿದೆ-ಯೆಂದು ಈ ಮೇಲಿನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತ, ಈಗ ಅಪೇಕ್ಷಿತವಾದದ್ದು, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಾದಿಸಕಲಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ. ಪರೋಕ್ಷಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷವಿಶೇಷ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. (ಗೋವಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ನಮಗೆ ಇದೆ. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಬೇರೆಯ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿರುವ ಗೋವಿಶೇಷದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಬರಲಿ ಎಂದು – ಅತಿಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ).

ಮೂ– दृष्टान्तस्य साधनविकलत्वाच्च । न हि लोचनविज्ञानं रसादि सकलपदार्थसाक्षात्कारस्वभाववत् येन रूप्यन्यत्रप्रतिबन्धकल्पनम् । प्रतिबन्धासम्भवाच्च तत्पक्षोऽप्यनुपपन्न इति साधनविकलः ।

ದೃಷ್ಟಾಂತದೋಷ

ಜೈನರು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಯುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೈಕಲ್ಯ ಎಂಬ ದೋಷವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಲೋಚನವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ರೂಪಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ-

ಸ್ವಭಾವವು ಇದ್ದರೂ ರಸಾದಿ ಸಕಲಪದಾರ್ಥಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ-ಸ್ವಭಾವವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಇದ್ದಿದ್ದಲ್ಲಿ, ರೂಪದಿಂದ ಇತರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧ-ವನ್ನು ಕಲ್ಪನೆಮಾಡಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಪ್ರತಿಬಂಧವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೇ, ಅದರ ನಾಶವೂ ಅನುಪಪನ್ನವಾಗಿದೆ. ಇದ್ದದ್ದು ನಾಶವಾಗಬಹುದು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದದ್ದು ನಾಶವಾಗುವುದೆಂಬುದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ, ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ 'ತದ್ಗ್ರಹಣ್ವಭಾವತ್ವೇ ಸತಿ ಪ್ರಕ್ಷೀಣಪ್ರತಿಬಂಧತ್ವ' ಎಂಬ ಹೇತುವು ಇಲ್ಲ.

मू- किञ्चान्यत्रादृष्टस्यावरणप्रक्षयस्य विवक्षितेऽप्यात्मनि कुतः सिद्धिः ।

ಅಸಿದ್ಧಿದೋಷ

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರದೇ ಇರುವ ಅಜ್ಞಾನಾದಿ ಆವರಣದ ನಾಶವು ವಿವಕ್ಷಿತ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂದಿಗ್ಧಾಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

मू- विमतमावरणम्, आव्रियमाणे सत्यपि स्वयं नाशवत् आवरणत्वात् मेघवदिति चेन्न ।

ಶಂಕಾ : ನಾಶವಾಗಿದೆಯೇ ? ಇಲ್ಲವೇ ? ಎಂಬ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಆವರಣವು, 'ಆವ್ರಿಯಮಾಣವಾದ (ಆವರಿಸಲ್ಪಡುವ) ವಸ್ತುವೂ ಇದ್ದರೂ ಸ್ವಯಂ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ, ಆವರಣವಾದ್ದರಿಂದ, ಮೇಘದಂತೆ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಆವರಣನಾಶವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. (ಸೂರ್ಯನು ಇದ್ದರೂ, ಮೋಡವು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನು ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ) ಎಂದರೆ,

मू- दुर्गमप्रदेशगततिमिरादौ व्यभिचारात् ।

ಸಮಾಧಾನ : ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ದುರ್ಗಮಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಆವರಕವಾಗಿ ಕತ್ತಲೆಯು ಸದಾ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಂಥಾ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಆವರಣವಿದ್ದರೂ ಸ್ವಯಂ ನಾಶವು

ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ವ್ಯಭಿಚಾರದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಮೂ– कमनीयकान्तास्पर्शादावपि रागाद्यनुदयात् प्रक्षीणप्रतिबन्धकत्वसिद्धिरिति चेन्न । तदनिश्चयात् । बाह्यविक्रियाभावेन तन्निश्चय इति चेत् जगद्वशीकरणार्थं स्थैर्येण स्थगनसम्भवात् ।

ಪುನಃ ಶಂಕಾ ಸಮಾಧಾನಗಳು

'ಮನೋಹರರಾದ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸ್ಪರ್ಶವಾದರೂ ರಾಗಾದಿಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಜೈನಗುರುವಿಗೆ ಆವರಣವು ನಾಶವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದರೆ, ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ರಾಗಾದಿಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಲ್ಲ. 'ಬಾಹ್ಯವಿಕಾರಗಳು ಕಂಡಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ರಾಗಾದಿಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿಲ್ಲ'ವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದೆಂದರೆ, ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜಗತ್ತನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಲಾತ್ಕಾರವಾಗಿ ತಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

ಮೂ– दृष्टान्तस्य साध्यविकलत्वं च । लोचनविज्ञानस्य साक्षात्कारत्वात् ।

ಸಾಧ್ಯವೈಕಲ್ಯದೋಷ

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಜೈನರು ಕೊಟ್ಟ ಲೋಚನವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ರೂಪ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಿತ್ವವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ವಿಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವೇ ಹೊರತಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವುಳ್ಳದ್ದಲ್ಲ.

ಮೂ– विमतः आत्मा सर्वज्ञो न भवति आत्मत्वात् देवदत्तवत् ।। इति आर्हतमतनिरासः ।।

ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಿ ಅನುಮಾನ : ಜೈನರ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹೇಳಲೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಸರ್ವಜ್ಞನೋ ?

ಅಲ್ಲವೋ ? ಎಂಬ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದನಾದ ಆತ್ಮನು (ಜೈನಗುರುವು) ಸರ್ವಜ್ಞನಲ್ಲ, ಆತ್ಮನಾದ್ದರಿಂದ, ದೇವದತ್ತನಂತೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಆರ್ಹತಮತ (ಜೈನಮತ) ನಿರಾಸವು ಮುಗಿಯಿತು.

ಮೂ– ननु धर्मादिकं कस्यचित् प्रत्यक्षं प्रमेयत्वात् घटवत् इति सार्वज्ञे मानमिति चेन्न ।

ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನ

'ಧರ್ಮಾದಿಗಳು ಯಾರಾದರೊಬ್ಬರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿವೆ, ಪ್ರಮೇಯ-ವಾದ್ದರಿಂದ, ಘಟದಂತೆ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ,

ಮೂ– प्रमेयत्वेन विप्रतिपन्नधर्मान्तरसाधनापातात् । किमिदं प्रमेयत्वं द्रव्यं गुणो वा आहोस्वित् सामान्यं विशेषो वा । यद्वा समवायः अभावो वा । नाद्यः । निर्गुणत्वात् अस्वतन्त्रत्वाच्च । न द्वितीयतृतीयौ । गुणादावपि वृत्तेः । न चतुर्थः । केवलान्वयिधर्मत्वात् । उपाधित्वेऽपि क्वचित् अन्तर्भावस्यापेक्षितत्वात् । नापि विशेषः । अनित्येऽपि वृत्तेः । न षष्ठः । असम्बन्धत्वात् । न सप्तमः । प्रतियोगिनिरपेक्षत्वात् ।

ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಅನುಮಾನದ ಖಂಡನೆ :

ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಮೇಯತ್ವವೆಂಬ ಹೇತುವಿನಿಂದ ಸಾಧ್ಯಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಿವಾದವಿಷಯ-ವಾದದ್ದು ಧರ್ಮವೋ? ಅಲ್ಲವೋ? ಎಂದು ವಿಚಾರ ಬಂದಾಗ, ಪ್ರಮೇಯತ್ವವೆಂಬ ಹೇತುವಿನಿಂದ ಅದು ಧರ್ಮವೆಂದು ಸಾಧನೆ ಮಾಡ-ಬಹುದಾಗಿದೆ. *'ವಿಮತಃ ಧರ್ಮಃ ಪ್ರಮೇಯತ್ವಾತ್ ಸಂಪ್ರತಿಪನ್ನ-ಧರ್ಮವತ್'* ಎಂದು ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರ.

ಇನ್ನು, ಪ್ರಮೇಯತ್ವವೆಂಬ ಹೇತುವು ದ್ರವ್ಯವೋ? ಗುಣವೋ? ಕರ್ಮವೋ? ಸಾಮಾನ್ಯವೋ? ವಿಶೇಷವೋ? ಸಮವಾಯವೋ? ಅಥವಾ ಅಭಾವವೋ? ಪ್ರಮೇಯತ್ವವು ದ್ರವ್ಯವೆನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ದ್ರವ್ಯವಾದರೆ ಗುಣಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಬೇಕು. ಪ್ರಮೇಯತ್ವದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಗುಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಗುಣಾದಿಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಆಶ್ರಿತವಾಗಿರಬೇಕೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರಲಾರವು, ದ್ರವ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಪ್ರಮೇಯತ್ವವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ದ್ರವ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಪ್ರಮೇಯತ್ವವು ಗುಣವೆಂದಾಗಲೀ, ಕರ್ಮವೆಂದಾಗಲೀ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಮೇಯತ್ವವು ಗುಣದಲ್ಲೂ, ಕರ್ಮದಲ್ಲೂ ಉಂಟು, ಆದರೆ, ಪರವಾದಿಗಳು ಗುಣದಲ್ಲಿ ಗುಣವನ್ನಾಗಲೀ, ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನಾಗಲೀ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮೇಯತ್ವವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಥವಾ ಜಾತಿ ಎನ್ನಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಯ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅನೇಕಾನುಗತತ್ವ ಎಂಬುದು ಸೇರಿದೆ. ಪ್ರಮೇಯತ್ವವು ಕೇವಲಾನ್ವಯಿಧರ್ಮ, ಸಮಸ್ತ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲೂ ಇರತಕ್ಕ ಧರ್ಮ. ಅದೊಂದು ಜಾತಿಯಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ ಅನೇಕಾನುಗತ ಅಥವಾ ಅನೇಕ ಸಮವೇತವಾಗಿರಬೇಕು. ಸಮವಾಯದಲ್ಲಾಗಲೀ, ಅಭಾವದಲ್ಲಾಗಲೀ ಪ್ರಮೇಯತ್ವವು ಸಮವೇತವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಜಾತಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಮೇಯತ್ವವು ಅಖಂಡೋಪಾಧಿ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ, ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲಾದರೂ ಅಂತರ್ಭಾವಮಾಡಲೇಬೇಕು. ಪ್ರಮೇಯತ್ವವು ವಿಶೇಷವೆನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ವಿಶೇಷವು ನಿತ್ಯವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಪ್ರಮೇಯತ್ವವು ಅನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಪ್ರಮೇಯತ್ವವು ಸಮವಾಯವೆನ್ನಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ಸಮವಾಯವು ಸಂಬಂಧವಿಶೇಷ, ಪ್ರಮೇಯತ್ವವು ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದುದು. ಪ್ರಮೇಯತ್ವವು ಅಭಾವವೂ ಅಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿದೆ (ಯಾವುದರ ಅಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೋ ಅದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿ). ಆದರೆ, ಪ್ರಮೇಯತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲ.

मू– प्रमेयस्य भावः प्रमेयत्वं न तु ततोऽतिरिक्तमिति चेत् ।

ಶಂಕಾ : ಈ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿದ ಖಂಡನೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮೇಯತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮೇಯದ ಭಾವ ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೇನೂ ಇಲ್ಲ. (ಪ್ರಮೇಯದ ಹೊರತಾಗಿ ಪ್ರಮೇಯತ್ವವು ಇಲ್ಲ) ಎಂದರೆ.

मू– भावभवित्रोः भेदपुनरुक्तानतिवृत्तेः । भावस्य भवितुः पृथगभावे तच्छब्दयोः पर्यायतापातात् । एवं परत्वादिगुणानां च दत्तजलाञ्जलिता स्यात् ।

ಸಮಾಧಾನ : ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಮೇಯ ಎಂಬುದು ಭವಿತೃ, ಪ್ರಮೇಯತ್ವ ಎಂಬುದು ಭಾವ. ಭಾವ ಹಾಗೂ ಭವಿತೃಗಳು ಭಿನ್ನ-ವಾಗಿರಬೇಕು ಹಾಗೂ ಪುನರುಕ್ತವಾಗಿರಬಾರದು. ಭಾವವು ಭವಿತೃವಿನಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಭಾವ-ಭವಿತೃಗಳು ಪರ್ಯಾಯ ಶಬ್ದಗಳಾಗ-ಬೇಕಾದೀತು. ಹೀಗಾಗಿ 'ಪ್ರಮೇಯಸ್ಯ ಭಾವಃ ಪ್ರಮೇಯತ್ವಮ್' ಎನ್ನುವಾಗ ಪ್ರಮೇಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರಮೇಯತ್ವಗಳು ಒಂದೇ ಎಂದಾದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಮೇಯದ ಭಾವವು ಪ್ರಮೇಯ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗಿ ಪುನರುಕ್ತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಚಿಂತನೆಯಿಂದಲೇ ಪರತ್ವಾದಿಗುಣಗಳಿಗೂ ಜಲಾಂಜಲಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. (ಅಲ್ಲೂ ಪರತ್ವವು ಪರದ ಭಾವವೇ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎನ್ನಲು ಬರುತ್ತದೆಂದರ್ಥ).

मू– प्रमातद्विषयतत्सम्बन्धेषु अन्तर्भावोऽस्तीति चेन्न ।

ಶಂಕಾ : 'ಪ್ರಮೇಯತ್ವವು ಪ್ರಮಾ, ಪ್ರಮಾವಿಷಯ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ' ಎಂದರೆ,

मू– प्रमाप्रमेययोः सम्बन्धस्यैव दुर्निरूपत्वात् । नह्यात्मगुण-स्यान्येन समवायः संयोगो वा सम्भवति ।

ಸಮಾಧಾನ : ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಮಾಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವೇನು ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಹೇಳಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾ ಎಂಬುದು ಆತ್ಮನ ಗುಣ. ಈ ಆತ್ಮಗುಣಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೂ ಸಮವಾಯ ಸಂಬಂಧವಾಗಲೀ, ಸಂಯೋಗಸಂಬಂಧವಾಗಲೀ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. (ಆತ್ಮನಿಗೂ ಆತ್ಮಗುಣಕ್ಕೂ ಸಮವಾಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಆತ್ಮಗುಣಕ್ಕೂ ಆತ್ಮಭಿನ್ನವಾದ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ಸಮವಾಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾ ಎಂಬುದು ಗುಣವಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೂ ಸಂಯೋಗವನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ದ್ರವ್ಯಗಳಿಗೇ ಸಂಯೋಗವೆಂದು ಪರಕೀಯರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ).

ಮೂ– विषयविषयिभाव एवेति चेन्न ।

ಶಂಕಾ : 'ಪ್ರಮಾ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಿಷಯಿಭಾವಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ' ಎಂದರೆ,

ಮೂ– तस्यापि अन्तर्भाव्यत्वात् । अन्तर्भावस्य चोक्तदोषलङ्घनाजङ्घालत्वात् ।

ಸಮಾಧಾನ : ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ವಿಷಯ ವಿಷಯಿಭಾವವನ್ನೂ ಎಲ್ಲಾದರೂ ಅಂತರ್ಭಾವ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂತರ್ಭಾವವಾದರೂ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷಗಳನ್ನು ಮೀರುವುದರಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ.

ಮೂ– आर्हतानामप्येवमेवानुमानम् । धर्मादिकं कस्यचित् प्रत्यक्षं वस्तुत्वादिति ।

ಆರ್ಹತರ ಅನುಮಾನ

ಆರ್ಹತರು (ಜೈನರು) ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. 'ಧರ್ಮಾದಿಗಳು ಯಾರೋ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿದೆ, ವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ' ಎಂದು ಅವರ ಅನುಮಾನ.

मू– अत्रोत्तरम् । किं धर्मादेः प्रत्यक्षमात्रं साध्यते उतैकपुरुष-प्रत्यक्षत्वम् । आद्ये अर्थान्तरम् । कस्यचित् केनचित् प्रत्यक्षीकृत-त्वेनापि प्रतिज्ञातार्थस्य सिद्धेः । न द्वितीयः । दृष्टान्तेऽदृष्टत्वात् । न च पक्षातिरिक्तस्य सर्वस्यैकपुरुषप्रत्यक्षत्वं सम्मतम् । दृष्टान्तभूतानां घटानामानन्त्येनैकेन प्रत्यक्षीकर्तुमशक्यत्वात् ।

ಆರ್ಹತಾನುಮಾನದ ಖಂಡನೆ

ಈ ಆರ್ಹತರ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಧರ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಮಾತ್ರತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸು-ತ್ತೀರೋ ? ಅಥವಾ ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರೋ? ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಮಾತ್ರ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಧರ್ಮವು ಯಾರೋ ಒಬ್ಬನಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೂ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾತವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-ಮಾತ್ರತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದರಿಂದ, ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಜೈನಗುರುವಿಗೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, 'ವಿವಕ್ಷಿತಾರ್ಥಸಿದ್ಧಿಂ ವಿನಾ ಸಾಧ್ಯಪರ್ಯವಸಾನಮ್' ಎಂಬ ಅರ್ಥಾಂತರರೂಪವಾದ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕಪುರುಷ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂಥ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಾಂತವೂ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಧರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಪಕ್ಷದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಸರ್ವವೂ ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ನಮಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತಭೂತವಾದ ಘಟಗಳು ಅಸಂಖ್ಯಾತವಾಗಿ ಇರುವುದರಿಂದ, ಒಬ್ಬನಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೀಕರಿಸಲು ಅಶಕ್ಯ.

मू– यथा एको घटः एकस्य प्रत्यक्षः एवमत्रापि इति चेत् ।

ಶಂಕಾ : ಹೇಗೆ ಒಂದು ಘಟವು ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಇನ್ನೊಂದು ಘಟವು ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ , ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಬಹುದಲ್ಲವೇ ? ಎಂದರೆ,

मू– तर्हि दृष्टान्तानुकूल्येन धर्मः कस्यचित् प्रत्यक्षोऽधर्म परस्येति प्रतिज्ञार्थः स्यात् । तथा च पुनः अर्थान्तरत्वम् ।

ಸಮಾಧಾನ : ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಧರ್ಮವು ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅಧರ್ಮವು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ, ಮತ್ತೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವು-ದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥಾಂತರತಾ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮೂ– धर्मं पश्यन् अधर्मं कथं न पश्यतीति चेत् किमियं सम्भावना अथानुमानम् ।

ಶಂಕಾ : ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣುವವನು ಅಧರ್ಮವನ್ನು ಏಕೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ? ಎಂದರೆ, ಇದು ಸಂಭಾವನೆಯೋ (ಊಹೆಯೇ) ? ಅಥವಾ ಅನುಮಾನವೋ?

ಮೂ– नाद्यः । असाधकत्वात् । न द्वितीयः । व्याप्त्यभावात् ।

ಸಮಾಧಾನ : ಕೇವಲ ಸಂಭಾವನೆ ಅಥವಾ ಊಹೆಯು ಸಾಧ್ಯಸಾಧಕ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಮಾನವೆನ್ನುವುದಾದರೆ, 'ಯಾವನು ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೋ ಅವನು ಅಧರ್ಮವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೂ– योऽशक्यमेकं करोति सोऽपरमपीति व्याप्तिरिति चेन्न ।

ಶಂಕಾ : 'ಯಾರು ಅಶಕ್ಯವಾದದ್ದನ್ನು ಒಂದನ್ನು ಮಾಡುವನೋ ಅವನು ಅಶಕ್ಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದನ್ನೂ ಮಾಡಬಲ್ಲನೆಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ' ಎಂದರೆ,

ಮೂ– कण्टकं भक्षयितरि उष्ट्रे कदलीफलभक्षणस्यादृष्टत्वात् ।

ಸಮಾಧಾನ : ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಮುಳ್ಳನ್ನು ತಿನ್ನುವ ಒಂಟೆಯು ಬಾಳೆಹಣ್ಣನ್ನು ತಿನ್ನುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ.

ಮೂ– धर्मादिज्ञानेनैव प्रकृतोपयोगात् किं कीटकसङ्ख्यापरिज्ञानेनेति चेन्न ।

ಶಂಕಾ : ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾದದ್ದು ಧರ್ಮಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನವೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದಲ್ಲ, ಕೀಟಗಳ ಸಂಖ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಾದ್ದೇನು ? ಎಂದರೆ,

ಮೂ– **धर्मादिसाध्यसाधनाद्यपरिज्ञाने धर्मादिज्ञानस्यानुपयुक्तत्वादिति ।**

ಸಮಾಧಾನ : ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಧರ್ಮಾದಿಗಳಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಫಲವೇನು ? ಧರ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಾಧನವೇನು ? ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಧರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿದದ್ದೂ ಅನುಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆರ್ಹತರ ಅನುಮಾನವು ಸರಿಯಾಗಿಲ್ಲ.

ಮೂ– **ननु क्षित्यादिकं सकर्तृकं कार्यत्वात् घटवदिति क्षित्यादेः कर्तरि सिद्धे तस्य सार्वज्ञमपि सिद्धमेव । उपादानादिसाक्षात्कारवत एव कर्तृत्वात् । सर्वस्यापि क्षित्याद्युपादानादौ प्रविष्टत्वादिति चेन्न ।**

ಈಶ್ವರವಚನದಿಂದ ಧರ್ಮಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ

ಕೆಲವರು, 'ಈಶ್ವರವಚನದಿಂದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ವೇದಾಪೌರುಷೇಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ' ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈಶ್ವರನ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಹಾಗೂ, ಈಶ್ವರನ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವದ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಅವರು ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಶಂಕಾ : 'ಭೂಮಿಯೇ ಮೊದಲಾದದ್ದು ಕರ್ತೃವಿನಿಂದ ಸಹಿತವಾದದ್ದು, ಕಾರ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಘಟದಂತೆ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಕ್ಷಿತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಕರ್ತೃವಿದ್ದಾನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರಲಾಗಿ, ಈ ಕರ್ತೃವು ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕರ್ತೃವೆಂದರೆ ಉಪಾದಾನಾದಿ-ವಿಷಯಕವಾದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವುಳ್ಳವನಾಗಿರಬೇಕು. ಭೂಮಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಉಪಾದಾನಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವವೂ ಸೇರಿದೆ, (ಯಾವನು ಯಾವುದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾನೋ, ಆ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನ ಮೊದಲಾದ್ದನ್ನು

ಅವನು ಅಪರೋಕ್ಷೀಕರಿಸಿಯೇ ಇರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಕರ್ತನು ಸರ್ವಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಅಪರೋಕ್ಷೀಕರಿಸಿಯೇ ಇರಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞ-ನೆಂದೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಸರ್ವಜ್ಞನ ವಚನದಿಂದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಾದಿಗಳ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ) ಎಂದರೆ,

मू– घटादीनां कर्तरि कुलालादौ तदुपादानादिविषयसाक्षात्कारस्या-दृष्टत्वात् । न हि कुलालो घटं पलपरिमाणेयत्ताविशेषवन्तं तन्निमित्तं वा कालं देशम् अदृष्टं तदाश्रयं वा साक्षात्करोति । किञ्च घटादौ सपक्षेऽदृष्टस्यैककर्तृकत्वस्य क्षित्यादौ कुतः सिद्धिः । यतः तस्य सार्वज्ञं स्यात् ।

ಪರಿಹಾರ : ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಘಟಾದಿಗಳ ಕರ್ತೃವಾದ ಕುಂಬಾರನೇ ಮೊದಲಾದವರಲ್ಲಿ ಘಟಾದಿಗಳ ಉಪಾದಾನಾದಿ ವಿಷಯಕವಾದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ, ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಘಟಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನವಾದ ಮಣ್ಣಿನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಿದ್ದರೂ, ಇಷ್ಟೇ ಫಲದಷ್ಟು ಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳದ್ದು ಈ ಘಟವೆಂದಾಗಲೀ (ಈ ಘಟದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟೇ ಪರಮಾಣುಗಳಿವೆ ಎಂದಾಗಲೀ), ಅದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಕಾಲ, ದೇಶ, ಅದೃಷ್ಟಗಳನ್ನಾಗಲೀ, ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಪುರುಷನನ್ನಾಗಲೀ, ಆ ಘಟದ ಪ್ರಯೋಜನವಿಶೇಷ-ವನ್ನಾಗಲೀ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಘಟಾದಿ ಎಲ್ಲಾ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಒಬ್ಬನೇ ಕರ್ತೃವೆಂದು ಕಂಡಿಲ್ಲ – ಹೀಗಿರುವಾಗ, ಪಕ್ಷವಾದ ಕ್ಷಿತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಏಕಕರ್ತೃತ್ವವು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ? ಏಕಕರ್ತೃಕತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸದೇ, ಇರುವಾಗ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ?

मू– कल्पनालाघवादिति चेन्न ।

ಶಂಕಾ : 'ಅನೇಕಕರ್ತೃಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಒಬ್ಬನೇ ಕರ್ತೃವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನಾಲಾಘವವಿದೆ' ಎಂದರೆ,

मू– अतिबहुतरकार्यजातस्यानेककर्तृताया एवोचितत्वात् ।

ಪರಿಹಾರ : 'ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡಕಾರ್ಯ-ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಅನೇಕಕರ್ತೃಗಳು ಇರಬೇಕು' ಎಂದು ಊಹಿಸುವುದೇ ಉಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ (ದೊಡ್ಡ ಭವನವನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ, ಒಬ್ಬನಿಂದ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ, ಅನೇಕರು ಸೇರಿ ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಊಹಿಸುವುದೇ ಉಚಿತ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ).

ಮೂ– किञ्च घटादौ शरीरीजन्यत्वस्योपाधेः सत्वात् । शरीर्यजन्यत्वेन सत्प्रतिपक्षत्वाच्च ।

ಕಾರ್ಯತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸೋಪಾಧಿಕತ್ವ

'ಕ್ಷಿತ್ಯಾದಿಕಂ ಸಕರ್ತೃಕಮ್ ಕಾರ್ಯತ್ವಾತ್ ಘಟವತ್' ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತಷ್ಟೆ. ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಶರೀರಿಜನ್ಯತ್ವ ಎಂಬುದು ಉಪಾಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ, ಕಾರ್ಯತ್ವವು ಇದ್ದಕಡೆಯಲ್ಲಾ ಸಕರ್ತೃ-ಕತ್ವವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೊಳಕೆಯು ಬಂದಿದ್ದರೆ, ಅದು ಕಾರ್ಯ. ಆದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವು ಒಬ್ಬನು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಘಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಕರ್ತೃಕತ್ವವು ಇರತಕ್ಕದ್ದು ಕಾರ್ಯತ್ವ-ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಶರೀರಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವಿಕೆಯೇ ಸಕರ್ತೃಕತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕವು. ಕ್ಷಿತ್ಯಾದಿಗಳು ಶರೀರಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ-ವಾದ್ದರಿಂದ ಸಕರ್ತೃಕವಲ್ಲ - ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಿ ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರವು ಹೀಗಿದೆ — *ಕ್ಷಿತ್ಯಾದಿಕಂ ವಿಕರ್ತೃಕಂ ಶರೀರ್ಯಜನ್ಯತ್ವಾತ್ ಆತ್ಮವತ್* - ಎಂದರೆ ಕ್ಷಿತ್ಯಾದಿಗಳು ಕರ್ತೃರಹಿತವಾದವು. ಶರೀರಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಈಶ್ವರನಾಗಲೀ, ಅವನ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವಾಗಲೀ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೂ– एवं सार्वज्ञासिद्धौ तस्य अविप्रलम्भकत्वमपि अप्रामाणिकं कल्प्यमेव । सार्वज्ञेऽपि कुतो विप्रलम्भाभावः । रागाद्यभावादिति चेन्न । तद्रहितेषु अपि बुद्धादिष्वीश्वरावतारेषु दर्शनात् ।

वीतरागाणामपि ज्ञानाङ्कुरसंरक्षणार्थं छलादिना प्रतिप्रतारणस्य सर्वैरङ्गीकृतत्वाच ।

ಕಲ್ಪನಾಗೌರವದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಪುರುಷನೊಬ್ಬನ ಮಾತಿನಿಂದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಎಲ್ಲೂ ಕಾಣದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ಯಾವುದೋ ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ, ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸದೇ ಇರುವಾಗ, ಆ ಪುರುಷನ ಅವಿಪ್ರಲಂಭಕತ್ವ (ಮೋಸಗಾರನಾಗದೇ ಇರುವಿಕೆ)ವನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲದೆ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ವಿಪ್ರಲಂಭ (ಮೋಸಗಾರತನ)ವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಗೆ ತೀರ್ಮಾನಿಸುವುದು?

ಶಂಕಾ : ಸರ್ವಜ್ಞನಿಗೆ ರಾಗಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ವಿಪ್ರಲಂಭವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವೇ?

ಪರಿಹಾರ : ಇಲ್ಲ, ರಾಗಾದಿರಹಿತರಾಗಿದ್ದರೂ ಬುದ್ಧಾದಿ ಭಗವಂತನ ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ದುಷ್ಟಮೋಹನವು (ಅರ್ಥಾತ್ ವಿಪ್ರಲಂಭವು) ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ರಾಗದ್ವೇಷರಹಿತರಾದವರೂ ಸಹ ಜ್ಞಾನಾಂಕುರಸಂರಕ್ಷಣೆಗೋಸ್ಕರ ಛಲಾದಿಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳನ್ನು ಮೋಸಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಸರ್ವರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿಯೂ ಇದ್ದಾರೆ.

मू– एवं पटुकरणात्वादिकं कल्प्यमेव ।

ಅವಿಪ್ರಲಂಭಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾದೀತೋ, ಅದರಂತೆ, ಕರಣಪಾಟವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ವಿವಕ್ಷಿತಪುರುಷನು ಪಟುವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳುಳ್ಳವನೆಂದು ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ).

मू– किञ्चास्तु कश्चित् सर्वज्ञोऽविप्रलम्भकश्च । तथापि धर्मादिप्रतिपादकस्य वाक्यविशेषस्य तत्कर्तृत्वं कुतः सिद्धम् । नह्येवंविधः संसारमग्नान् जन्तून् अवलोकयन्नानुपदिश्य स्थातुमर्हतीति चेन्न । एवं भूतानामपि सिद्धानाम् उदासीनानाम् अङ्गीकृतत्वात् ।

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಯಾವುದೋ ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನು ಸರ್ವಜ್ಞ, ಮೋಸಗಾರ-ನಲ್ಲ, ಪಟುಕರಣವುಳ್ಳವನು ಎಂದಿಷ್ಟು ಒಪ್ಪಿದಾಗ್ಯೂ, ಧರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡತಕ್ಕ ವಾಕ್ಯವಿಶೇಷವನ್ನು ಆ ಪುರುಷನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ?

ಶಂಕಾ : ಇಂಥಾ ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನು ಸಂಸಾರಮಗ್ನರಾದ ಜೀವರುಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡದೇ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತಾನೆ ? ಎಂದರೆ,

ಪರಿಹಾರ : ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ಇಂಥಾ ಸಿದ್ಧಪುರುಷರೂ ಸಹ ಉದಾಸೀನರಾಗಿರುವುದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. (ಶರಣಾಗತರಾಗಿ ಬಂದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಪುರುಷರ ಧರ್ಮವಾಗಿದೆ).

मू– एवं कस्यचित्सार्वज्ञकल्पनं तस्याविप्रलम्भकत्वकल्पनं धर्मादिविषयवाक्यस्य तत्कृतत्वकल्पनं चेति कल्पनागौरवप्रसङ्गेन न पौरुषेयेण वाक्येन धर्मादिनिश्चयः ।।

ಹೀಗಾಗಿ, ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಅವನು ವಿಪ್ರಲಂಭಕನಲ್ಲ, ಕರಣಪಾಟವವುಳ್ಳವನು ಎಂಬುವುದನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಧರ್ಮಾದಿ ವಿಷಯವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅವನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಕಲ್ಪನಾಗೌರವವೆಂಬ ದೋಷವು ಬರುವುದರಿಂದ, ಪೌರುಷೇಯ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಧರ್ಮಾದಿಗಳು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

मू– ननु अपौरुषेयवाक्याङ्गीकारेऽपि कल्पनागौरवं सममेवेति चेन्न पौरुषेयवाक्येन धर्मादिनिश्चयपक्षे यथा बहुतरकल्पना तथा बहुतरकल्पनात्र नास्ति । अपौरुषेयत्वस्यैव कल्प्यत्वात् । एवं सर्वसमयिभिरपौरुषेयवाक्यस्याङ्गीकार्यत्वात् वेदवाक्यस्यापौरुषेयत्वं नासम्भावितमिति ।

ಶಂಕಾ : 'ಪೌರುಷೇಯವಾಕ್ಯದಿಂದ ಧರ್ಮಾದಿಗಳ ಸಿದ್ಧಿ' ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕಲ್ಪನಾಗೌರವವು ಬರುತ್ತದೋ, ಅದರಂತೆ, ಅಪೌರುಷೇಯ-ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ, ಎಲ್ಲೂ ಕಾಣದ ಅಪೌರುಷೇಯವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಲ್ಪನಾಗೌರವವು ಎರಡು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನವೆಂದರೆ,

ಪರಿಹಾರ : ಹಾಗಲ್ಲ, ಪೌರುಷೇಯವಾಕ್ಯದಿಂದ ಧರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಅನೇಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಅಪೌರುಷೇಯವಾಕ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಸರ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳೂ ಅಪೌರುಷೇಯವಾಕ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ್ದ-ರಿಂದ, ವೇದವಾಕ್ಯದ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವವು ಅಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ.

मू– वेदोऽपौरुषेयोऽप्रमितकर्तृकत्वात् गगनवत् ।

ವೇದಾಪೌರುಷೇಯತ್ವಸಾಧಕಾನುಮಾನ

'ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯ, ಕರ್ತೃವು ಅಪ್ರಮಿತನಾದ್ದರಿಂದ, ಗಗನದಂತೆ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ವೇದಾಪೌರುಷೇಯತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿದೆ (ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಿದ್ದಾನೆಂದು ಪ್ರಮಿತವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಹೇಗೆ ಪುರುಷ-ನಿರ್ಮಿತವಲ್ಲವೋ, ಅದರಂತೆ ವೇದಕ್ಕೂ ಕರ್ತೃವಿದ್ದಾನೆಂದು ಪ್ರಮಿತ-ವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂದರ್ಥ).

मू– ननु यथा गिरिदरीवर्तिनस्तृणाङ्कुरस्याप्रमितस्य कर्तुः सद्भावः शङ्क्यते । एवमप्रमितस्यापि वेदस्य कर्तृसद्भावः शङ्क्य इति न युक्तम् । तथा हि । अप्रमितमपि वेदस्य कर्तारं शङ्कमानः किं धर्मादिक-मङ्गीकरोति न वा । नेति पक्षे न समयी स्यात् । आद्ये तन्निश्चयः केनेति ब्रूमः । न तावत् अनुमानेन । निरस्तत्वात् । बुद्धवाक्येन वा पौरुषेयवाक्यान्तरकल्पनया वा । उभयथापि कल्पनागौरवं स्यात् ।

अतो वेदस्य कर्ता न शङ्कनीयः । कल्पनागौरवप्रसङ्गतया कर्तरि वेदस्याकर्तृकत्वं सिद्धमेव ।

ಶಂಕಾ : ಬೆಟ್ಟದಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೊಳಕೆಯು ಹುಟ್ಟಿದ್ದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವು ಪ್ರಮಿತವಾಗಿಲ್ಲವಾದರೂ ಕರ್ತೃವು ಒಬ್ಬನು ಇರಬೇಕೆಂದು ಹೇಗೆ ಶಂಕಿಸಬಹುದೋ, ಅದರಂತೆ ವೇದಕ್ಕೂ ಕರ್ತನು ಅಪ್ರಮಿತನಾಗಿದ್ದರೂ ಇದ್ದಿರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದಷ್ಟೇ ?

ಪರಿಹಾರ : ಈ ಶಂಕೆಯು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ ವೇದಕ್ಕೆ ಕರ್ತನು ಅಪ್ರಮಿತನಾಗಿದ್ದರೂ ಇದ್ದಿರಬಹುದೆಂದು ಶಂಕೆಮಾಡುವವನು ಧರ್ಮಾದಿ-ಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವನೋ ? ಇಲ್ಲವೋ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸೋಣ, ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ-ವೆಂದರೆ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅವನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ, ಧರ್ಮಾದಿಗಳ ನಿಶ್ಚಯವು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅನುಮಾನದಿಂದ ಧರ್ಮಾದಿನಿಶ್ಚಯವೆನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಬುದ್ಧವಾಕ್ಯದಿಂದಲಾಗಲೀ, ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವಾಕ್ಯಾಂತರದಿಂದಾಗಲೀ ಧರ್ಮಾದಿನಿಶ್ಚಯ-ವೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಕಲ್ಪನಾಗೌರವವು ಬರುತ್ತದೆ (ಬುದ್ಧವಾಕ್ಯದಿಂದ ಧರ್ಮಾದಿನಿಶ್ಚಯವೆಂದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಕಲ್ಪನೆ, ಅವಿಪ್ರಲಂಭಕತ್ವಕಲ್ಪನೆ, ಕರಣಪಾಟವಕಲ್ಪನೆ, ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ತತ್ಕೃತತ್ವಕಲ್ಪನೆ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಅಪೌರುಷೇಯವಾಕ್ಯಾಂತರದಿಂದ ಎಂದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು, ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿ ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಲೇಸು ಎಂದರ್ಥ). ಆದ್ದರಿಂದ, ವೇದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಿದ್ದಾನೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು.

ಹೀಗ ಕರ್ತೃವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಕಲ್ಪನಾಗೌರವಪ್ರಸಂಗದಿಂದ ವೇದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವು ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

मू– धर्माद्यङ्गीकारवता वेदस्याप्रमितोऽपि कर्ता यदि तथा शङ्क्यते तर्हि धर्मादिनिश्चयार्थं प्रमाणान्तराकाङ्क्षायां कल्पनागौरवं स्यादि-त्यनुमानस्य अनुकूलतर्कः ।

ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವಸಾಧಕಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲತರ್ಕ

ಧರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪತಕ್ಕವರು ವೇದಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಮಿತನಾಗಿದ್ದರೂ ಕರ್ತೃ-ವಿರಬೇಕೆಂದು ಶಂಕಾಮಾಡುವುದಾದರೆ, ಧರ್ಮಾದಿಗಳ ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವೇದಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಯಾವುದೋ ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ, ಅವಿಪ್ರಲಂಭಕತ್ವ, ಕರಣಪಾಟವಗಳ ಕಲ್ಪನೆ, ಈ ಧರ್ಮಾದಿಬೋಧಕ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಆ ಪುರುಷನಿಂದ ನಿರ್ಮಿತತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆ – ಹೀಗೆ ಕಲ್ಪನಾಗೌರವ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ (ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಧರ್ಮಾದಿಸಿದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ). ಹೀಗೆ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಅಪ್ರಮಿತಕರ್ತೃಕತ್ವವೆಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ತರ್ಕವಿದೆ ಎಂದಾಯಿತು.

ಮೂ– नन्वसिद्धं वेदस्याप्रमितकर्तृत्वम् । वेदः सकर्तृकः वाक्यत्वात् लौकिकवाक्यवदित्यनुमानेन वेदकर्तृः प्रमितत्वादिति चेन्न । वाक्यत्वादौ समानेऽपि अस्य वेदत्वादकर्तृकत्वं भवतु अन्यस्य तदभावात्सकर्तृकत्वमस्त्वित्याशङ्कायां बाधकाभावेन वाक्यत्वस्य अप्रयोजकत्वात् ।

ಸತ್ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಶಂಕಾ

ವೇದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವು ಅಪ್ರಮಿತನೆಂಬುದು ಅಸಿದ್ಧ. ಏಕೆಂದರೆ 'ವೇದವು ಕರ್ತೃವಿನಿಂದ ಸಹಿತವಾದದ್ದು, ವಾಕ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಲೌಕಿಕವಾಕ್ಯದಂತೆ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ ವೇದಕರ್ತೃವು ಪ್ರಮಿತನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದರೆ,

ಪರಿಹಾರ : ಹಾಗಲ್ಲ; ವೇದದಲ್ಲೂ, ಲೌಕಿಕವಾಕ್ಯದಲ್ಲೂ ವಾಕ್ಯತ್ವಾದಿಗಳು ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದರೂ, ವೇದವು ವೇದವಾದ್ದರಿಂದ ಕರ್ತೃವಿರುವುದು ಬೇಡ, ಲೌಕಿಕವಾಕ್ಯವು ವೇದವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಕರ್ತೃವಿರಲಿ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ (ಎಂದರೆ, ವಾಕ್ಯತ್ವವಿರಲಿ, ಸಕರ್ತೃಕತ್ವವು ಇರದಿರಲಿ ಎಂದು ಹೇತುವಿಗೆ

ಅಪ್ರಯೋಜಕತ್ವ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ), ಬಾಧಕವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ವಾಕ್ಯತ್ವ ಎಂಬ ಹೇತುವು ಅಪ್ರಯೋಜಕವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೂ– वेदत्वं नाम अनुपलभ्यमानप्रत्यक्षादिप्रमाणविप्रलम्भादिमूलत्वम् । एतच्च उदयनेनापि अङ्गीकृतम् । अनुपलभ्यमानमूलत्वे सति महाजनपरिगृहीतवाक्यत्वं वेदत्वमिति । आद्यविशेषणेन प्रमाणमूलस्य द्वितीयेन विप्रलम्भादिमूलत्वस्य च व्यावर्तितत्वात् ।

ವೇದದ ಲಕ್ಷಣ

'ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ, ವೇದದಲ್ಲಿ ವೇದತ್ವವಿರುವುದರಿಂದ ಸಕರ್ತೃಕತ್ವವು ಇರುವುದು ಬೇಡ. ಲೌಕಿಕವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ವೇದತ್ವವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸಕರ್ತೃಕತ್ವವು ಇರಲಿ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಪರಕೀಯರು ಹೇಳಿದ ವಾಕ್ಯತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅವೇದತ್ವ ಎಂಬ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. 'ವೇದವು ಕರ್ತೃವಿನಿಂದ ಸಹಿತವಾದದ್ದಲ್ಲ, ವೇದವಾದ್ದರಿಂದ, ವ್ಯತಿರೇಕದಿಂದ ಲೌಕಿಕವಾಕ್ಯದಂತೆ' ಎಂದು ಸತ್ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಉಪಾಧಿಯಾದ ಅವೇದತ್ವ ಎಂಬುವುದರಲ್ಲಿ ವೇದತ್ವ ಎಂದರೆ ಏನು ? ಎಂದು ಮುಂದಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ವೇದತ್ವವೆಂದರೆ, ಯಾವ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣವಾಗಲೀ, ವಿಪ್ರಲಂಭಾದಿಗಳಾಗಲೀ ಮೂಲವಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತಿಲ್ಲವೋ ಅಂಥ ವಾಕ್ಯ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕನಾದ ಉದಯನನೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದಾನೆ. ಉದಯನನು ಹೇಳುವ ವೇದಲಕ್ಷಣ ಹೀಗಿದೆ. ಯಾವವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಮೂಲವು ದೊರೆಯದೇ ಇದ್ದು ಮಹಾಜನರು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೋ ಅಂಥಾ ವಾಕ್ಯವು ವೇದ. ಮೂಲವು ದೊರೆತಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ, ಪ್ರಮಾಣಮೂಲಕತ್ವವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಮಹಾಜನಸ್ವೀಕೃತತ್ವ ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ವಿಪ್ರಲಂಭಾದಿಮೂಲಕತ್ವವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು.

मू– नन्वेतद्वेदलक्षणं गूढकर्तृके व्यभिचरति इति चेन्न । तस्य चाध्येतृपरम्पराभावेन यस्मिन् विच्छेदः तदीयप्रत्यक्षादिमूलत्वस्यानुमातुं शक्यत्वात् । विमतं वाक्यम् एतत्प्रत्यक्षादिमूलम् अस्मिन् विच्छिन्नपरम्परत्वात् । यद्यस्मिन् विच्छिन्नपरम्परं वाक्यं तत्तत्प्रत्यक्षादिमूलं यता सम्प्रतिपन्नमिति ।

ವೇದಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ವ್ಯಭಿಚಾರಶಂಕಾ

'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲೀ, ವಿಪ್ರಲಂಭವಾಗಲೀ ಯಾವ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದದ್ದು ಸಿಗುತ್ತಿಲ್ಲವೋ ಅದು ವೇದ' ಎಂದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಗೂಢಕರ್ತೃಕವಾದ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಬರುವುದರಿಂದ (ಎಂದರೆ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಗೂಢವಾಗಿ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿ ಅದನ್ನು ವೇದವೆಂದು ಹೇಳಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅಂಥಾ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಮೂಲವು ಸಿಗುತ್ತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅದೂ ವೇದವಾಗಬೇಕಾದೀತು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ), ಆ ವಾಕ್ಯವು ವೇದವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ,

ಪರಿಹಾರ : ಹಾಗಲ್ಲ, ಈ ಗೂಢಕರ್ತೃಕವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರ ಪರಂಪರೆಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಪರಂಪರೆಯು ಯಾರಲ್ಲಿ ವಿಚ್ಛೇದನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೋ ಅವರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಮೂಲವೆಂದು ಊಹಿಸಲು ಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮೂಲತ್ವವನ್ನು ಊಹಿಸಲು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರ ಹೀಗಿದೆ. ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದ ವಾಕ್ಯವು ಈ ಪುರುಷನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಮೂಲಕವಾದದ್ದು. ಈ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯು ವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಯಾವ ವಾಕ್ಯವು ಯಾರಲ್ಲಿ ವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಪರಂಪರೆಯುಳ್ಳದ್ದೋ ಅದು ಅವರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಮೂಲಕವಾದದ್ದು.

मू– परम्परा नाम अध्येतॄणामध्यापकानां च पूर्वतनमेवेदमधीमहे अध्यापयामश्चेति प्रतिपत्तिः । न तु अध्ययनाविच्छेदः । अत

ऋषिभिः दृष्टशाखासु विच्छिन्नपरम्परात्वं न कल्पनीयम् । मुनिभिर्दृष्टानामपि प्राक्तनमेवेदमिति प्रतिपत्तिविषयत्वात् । अतो नानैकान्त्यम् ।

ಶಂಕಾ : ಋಷಿಗಳು ವೇದಗಳ ದರ್ಶನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಅವರಿಂದ ಮುಂದೆ ಅಧ್ಯೇತೃಗಳು ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಪರಂಪರೆಯು ವೇದದ್ರಷ್ಟಾರನಾದ ಋಷಿಯಲ್ಲಿ ವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗುವುದರಿಂದ, ಆ ಋಷಿಯು ದರ್ಶನಪಡೆದ ವಾಕ್ಯವೂ ವೇದವಾಗದೇ ಹೋಗಬೇಕಾದೀತು.

ಪರಿಹಾರ : ಪರಂಪರೆಯೆಂದರೆ ಅಧ್ಯೇತೃಗಳು ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಾಪಕರು ಹಿಂದೆ ಇದ್ದದ್ದನ್ನೇ ನಾವು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಾಪನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರತಕ್ಕದ್ದು, ಕೇವಲ ಅಧ್ಯಯನದ ಅವಿಚ್ಛೇದವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಋಷಿಗಳಿಂದ ದೃಷ್ಟವಾದ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯು ವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪನೆಮಾಡಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಋಷಿಗಳು ದರ್ಶನಪಡೆದ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಸಹ 'ಹಿಂದೆ ಇದ್ದದ್ದನ್ನೇ ನಾವು ದರ್ಶನ ಪಡೆದಿದ್ದೇವೆ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, 'ಎಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯು ವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ವೇದವಲ್ಲ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಋಷಿಗಳು ಕಂಡ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪರಂಪರೆಯು ವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುವುದ-ರಿಂದ ವೇದವಾಗದೇ ಹೋಗಲಿ' ಎಂದು ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಶಂಕಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

मू– गूढकर्तापि पूर्वतनमेवेदमधीयत इति यद्यनृतं वदति तर्हि कथं निश्चय इति चेन्न । वेदद्रष्टृणां विंशल्लक्षणतोऽनून इत्युक्तलक्षणवत्वात् । गूढकर्तरि एतल्लक्षणाभावे तद्वचनस्य अनृतत्वं निश्चीयते ।

ಶಂಕಾ : ಗೂಢಕರ್ತನಾದ ಪುರುಷನು 'ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ವಾಕ್ಯವೇ ಇದು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಿದರೆ ಆಗ ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಯಮಾಡುವುದು ? ಎಂದರೆ,

ಮೂ– नन्वेतद्वेदलक्षणं गूढकर्तृके व्यभिचरति इति चेन्न । तस्य चाध्येतृपरम्पराभावेन यस्मिन् विच्छेदः तदीयप्रत्यक्षादिमूलत्वस्यानुमातुं शक्यत्वात् । विमतं वाक्यम् एतत्प्रत्यक्षादिमूलम् अस्मिन् विच्छिन्नपरम्परत्वात् । यद्यस्मिन् विच्छिन्नपरम्परं वाक्यं तत्तत्प्रत्यक्षादिमूलं यता सम्प्रतिपन्नमिति ।

ವೇದಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ವ್ಯಭಿಚಾರಶಂಕಾ

'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲೀ, ವಿಪ್ರಲಂಭವಾಗಲೀ ಯಾವ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದದ್ದು ಸಿಗುತ್ತಿಲ್ಲವೋ ಅದು ವೇದ' ಎಂದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಗೂಢಕರ್ತೃಕವಾದ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಬರುವುದರಿಂದ (ಎಂದರೆ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಗೂಢವಾಗಿ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿ ಅದನ್ನು ವೇದವೆಂದು ಹೇಳಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅಂಥಾ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಮೂಲವು ಸಿಗುತ್ತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅದೂ ವೇದವಾಗಬೇಕಾದೀತು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ), ಆ ವಾಕ್ಯವು ವೇದವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ,

ಪರಿಹಾರ : ಹಾಗಲ್ಲ, ಈ ಗೂಢಕರ್ತೃಕವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರ ಪರಂಪರೆಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಪರಂಪರೆಯು ಯಾರಲ್ಲಿ ವಿಚ್ಛೇದನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೋ ಅವರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಮೂಲವೆಂದು ಊಹಿಸಲು ಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮೂಲತ್ವವನ್ನು ಊಹಿಸಲು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರ ಹೀಗಿದೆ. ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದ ವಾಕ್ಯವು ಈ ಪುರುಷನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಮೂಲಕವಾದದ್ದು. ಈ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯು ವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಯಾವ ವಾಕ್ಯವು ಯಾರಲ್ಲಿ ವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಪರಂಪರೆಯುಳ್ಳದ್ದೋ ಅದು ಅವರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಮೂಲಕವಾದದ್ದು.

ಮೂ– परम्परा नाम अध्येतृणामध्यापकानां च पूर्वतनमेवेदमधीमहे अध्यापयामश्चेति प्रतिपत्तिः । न तु अध्ययनाविच्छेदः । अत

ऋषिभिः दृष्टशाखासु विच्छिन्नपरम्परात्वं न कल्पनीयम् । मुनिभिर्दृष्टानामपि प्राक्तनमेवेदमिति प्रतिपत्तिविषयत्वात् । अतो नानैकान्त्यम् ।

ಶಂಕಾ : ಋಷಿಗಳು ವೇದಗಳ ದರ್ಶನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಅವರಿಂದ ಮುಂದೆ ಅಧ್ಯೇತೃಗಳು ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಪರಂಪರೆಯು ವೇದದ್ರಷ್ಟಾರನಾದ ಋಷಿಯಲ್ಲಿ ವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗುವುದರಿಂದ, ಆ ಋಷಿಯು ದರ್ಶನಪಡೆದ ವಾಕ್ಯವೂ ವೇದವಾಗದೇ ಹೋಗಬೇಕಾದೀತು.

ಪರಿಹಾರ : ಪರಂಪರೆಯೆಂದರೆ ಅಧ್ಯೇತೃಗಳು ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಾಪಕರು ಹಿಂದೆ ಇದ್ದದ್ದನ್ನೇ ನಾವು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಾಪನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರತಕ್ಕದ್ದು, ಕೇವಲ ಅಧ್ಯಯನದ ಅವಿಚ್ಛೇದವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಋಷಿಗಳಿಂದ ದೃಷ್ಟವಾದ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯು ವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪನೆಮಾಡಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಋಷಿಗಳು ದರ್ಶನಪಡೆದ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಸಹ 'ಹಿಂದೆ ಇದ್ದದ್ದನ್ನೇ ನಾವು ದರ್ಶನ ಪಡೆದಿದ್ದೇವೆ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, 'ಎಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯು ವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ವೇದವಲ್ಲ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಋಷಿಗಳು ಕಂಡ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪರಂಪರೆಯು ವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುವುದ-ರಿಂದ ವೇದವಾಗದೇ ಹೋಗಲಿ' ಎಂದು ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಶಂಕಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

मू– गूढकर्तापि पूर्वतनमेवेदमधीयत इति यद्यनृतं वदति तर्हि कथं निश्चय इति चेन्न । वेदद्रष्टॄणां विंशल्लक्षणतोऽनून इत्युक्तलक्षणवत्वात् । गूढकर्तरि एतल्लक्षणाभावे तद्वचनस्य अनृतत्वं निश्चीयते ।

ಶಂಕಾ : ಗೂಢಕರ್ತನಾದ ಪುರುಷನು 'ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ವಾಕ್ಯವೇ ಇದು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಿದರೆ ಆಗ ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಯಮಾಡುವುದು ? ಎಂದರೆ,

ಪರಿಹಾರ : ಹಾಗಲ್ಲ. 'ವೇದದ್ರಷ್ಟಾರರು ಇಪ್ಪತ್ತು ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಕಡಿಮೆ ಇಲ್ಲದಷ್ಟು ಲಕ್ಷಣಗಳುಳ್ಳವರಾಗಿರಬೇಕು, ತಪಸ್ವಿಗಳಾಗಿರಬೇಕು, ಬಹುವೇದ-ಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲವನಾಗಿರಬೇಕು' ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಗೂಢಕರ್ತೃವಿನಲ್ಲಿ ಇಂಥಾ ಲಕ್ಷಣವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಅವನ ಮಾತು ಸುಳ್ಳೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮೂ– अथवा वेदत्वाभावो वाक्यत्वानुमानस्वोपाधिः । एवञ्चा-प्रयोजकोऽन्यथासिद्धो व्याप्यत्वासिद्धो वाक्यत्वादिति हेतुरिति ।

ವಾಕ್ಯತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸೋಪಾಧಿಕತ್ವ

'ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದ ವೇದ ವಾಕ್ಯವು ಸಕರ್ತೃಕ (ಪೌರುಷೇಯ), ವಾಕ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಲೌಕಿಕವಾಕ್ಯದಂತೆ' ಎಂದು ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೆ. ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ವೇದತ್ವಾಭಾವ ಎಂಬುದು ಉಪಾಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ, ಪೌರುಷೇಯತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜಕವಾದ ಧರ್ಮವು ವಾಕ್ಯತ್ವವಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ವೇದತ್ವಾಭಾವ. ಲೌಕಿಕವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ವೇದತ್ವವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಪೌರುಷೇಯವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ, ವೇದದಲ್ಲಿ ವೇದತ್ವವೇ ಇದೇ ವೇದತ್ವಾಭಾವವು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅಪೌರುಷೇಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ವಾಕ್ಯತ್ವಾತ್ ಎಂಬ ಹೇತು ಅಪ್ರಯೋಜಕ. ವಾಕ್ಯತ್ವವಿದ್ದರೂ ಪೌರುಷೇಯತ್ವವು ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯಥಾಸಿದ್ಧ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಪ್ಯತ್ವಾಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ಮೂ– यदि वेदस्य सकर्तृत्वमङ्गीक्रियते तर्हि कर्तुः सार्वज्ञादिकल्प-नागौरवं स्यादिति तर्कपराहतं च वाक्यत्वानुमानम् । तेन वेदाः सर्वज्ञप्रणीता वेदत्वात् व्यतिरेकेण लौकिकवाक्यवदित्यपास्तम् । वेदत्वस्य पामरप्रणीतत्वादौ साम्यात् । विपक्षे बाधकाभावेना-प्रयोजकत्वाच्च ।

ವಾಕ್ಯತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ತರ್ಕಪರಾಹತಿ

'ವೇದಕ್ಕೆ ಸಕರ್ತೃಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಕರ್ತೃವಿಗೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೇ ಮೊದಲಾದ್ದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯಾಗಿ ಕಲ್ಪನಾಗೌರವವು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಲ್ಪನಾಗೌರವವು ಸಹ್ಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವೇದಕ್ಕೆ ಸಕರ್ತೃಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪ- ಬಾರದು' ಎಂಬ ತರ್ಕಪರಾಹರತಿಯು ವಾಕ್ಯತ್ವಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, 'ವೇದಗಳು ಸರ್ವಜ್ಞನಿಂದ ಪ್ರಣೀತವಾದವುಗಳು (ರಚಿತ- ವಾದವು), ವೇದವಾದ್ದರಿಂದ, ಯಾವುದು ಸರ್ವಜ್ಞನಿಂದ ರಚಿತವಲ್ಲವೋ ಅದು ವೇದವಲ್ಲ, ಲೌಕಿಕವಾಕ್ಯದಂತೆ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನವೂ ಸಹ ನಿರಸ್ತವಾದಂತೆ ಆಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ, ವೇದತ್ವವು ಇರಲಿ, ಸರ್ವಜ್ಞಪ್ರಣೀತತ್ವವು ಇರುವುದು ಬೇಡ, ಪಾಮರಪ್ರಣೀತವೇ ಆಗಲಿ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸರ್ವಜ್ಞ- ಪ್ರಣೀತತ್ವವು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯುತ ಸರ್ವಜ್ಞಪ್ರಣೀತತ್ವವು ಈಗ ತಾನೇ ಹೇಳಿದ ಕಲ್ಪನಾಗೌರವವೆಂಬ ದೋಷದಿಂದ ಗ್ರಸ್ತವಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೇ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಸರ್ವಜ್ಞಪ್ರಣೀತತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿ ಸಲು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ ವೇದತ್ವ ಎಂಬ ಹೇತುವು ಅಪ್ರಯೋಜಕವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೂ– किञ्च वेदस्य सर्वज्ञप्रणीतत्वनिश्चये सति प्रामाण्यनिश्चयः तन्निश्चये च सर्वज्ञत्वनिश्चयः । ततश्च विशेषणप्रसिद्ध्याऽनु- मानप्रवृत्तौ वेदप्रामण्यनिश्चय इति चक्रकप्रसङ्गः । वेदः आप्तप्रणीतः प्रमाणवाक्यत्वादिति चेन्न । वेदानित्यत्वे प्रामाण्यविवादात् ।

।। वेदापौरुषेयत्ववादः समाप्तः ।।

ಚಕ್ರಕ ಪ್ರಸಂಗ

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ವೇದವು ಸರ್ವಜ್ಞನಿಂದ ರಚಿತವೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಹೊರಟರೆ ಚಕ್ರಕಾಶ್ರಯವೆಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ (ಎರಡಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಧರ್ಮಗಳು ಚಕ್ರದಂತೆ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಆಶ್ರಯವಾಗಿ- ಬಿಟ್ಟರೆ ಚಕ್ರಕಾಶ್ರಯವೆಂಬ ದೋಷ ಹೇಗೆಂದರೆ, ಮೊದಲನೆಯ ಧರ್ಮವು

ಸಿದ್ಧಿಸಿದರೆ ಎರಡನೆಯ ಧರ್ಮದ ಸಿದ್ಧಿ, ಎರಡನೆಯ ಧರ್ಮವು ಸಿದ್ಧಿಸಿದರೆ ಮೂರನೆಯ ಧರ್ಮದ ಸಿದ್ಧಿ, ಮೂರನೆಯ ಧರ್ಮವು ಸಿದ್ಧಿಸಿದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಧರ್ಮದ ಸಿದ್ಧಿ ಹೀಗೆ ಆದರೆ ಯಾವುದೊಂದೂ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಚಕ್ರಕವೆಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ). ಹೇಗೆಂದರೆ, ವೇದಾಪೌರುಷೇಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರುವವರು, ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣ, ಸರ್ವಜ್ಞಪ್ರಣೀತವಾದ್ದರಿಂದ ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರೆ, ವೇದವು ಸರ್ವಜ್ಞ ಪ್ರಣೀತವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾದರೆ, ವೇದದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ನಿಶ್ಚಯ-ವಾಗುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಸರ್ವಜ್ಞಪ್ರಣೀತವಾದರೆ, ಆಪ್ತೋಕ್ತತ್ವವೆಂಬ ಗುಣದ ಲಾಭವಾಗುತ್ತದೆ. ವೇದಪ್ರಮಾಣ್ಯವು ನಿಶ್ಚಯವಾದರೆ ಆಗ ವೇದದಲ್ಲಿರುವ 'ಯಃ ಸರ್ವಜ್ಞಃ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಈಶ್ವರನೆಂಬ ಕರ್ತೃವು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು. ಕರ್ತೃವು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾದರೆ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಹೇತ್ವಂಶದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಂಥ ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಾಗಿ, ಆದರಿಂದ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಚಕ್ರಕವು ಬರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞಪ್ರಣೀತತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ವೇದವು ಆಪ್ತಪ್ರಣೀತ, ಪ್ರಮಾಣವಾಕ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ' ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ವೇದವು ಅನಿತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಬಗ್ಗೆಯೇ ವಿವಾದವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಗಳಿಗೆ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು.

॥ ಇಲ್ಲಿಗೆ ವೇದಾಪೌರುಷೇಯತ್ವವಾದವು ಮುಗಿಯಿತು ॥

प्रामाण्यस्वतस्त्ववादः

मू– यदुक्तं वाक्यत्वानुमानं विपक्षे बाधकाभावेन अप्रयोजकमिति । तदसत् । तथा हि संवादेन खलु प्रमाणानां प्रामाण्यमनुमातव्यम् । संवादश्च सजातीयेन विजातीयेन वा भवति । तत्र वेदस्य न तावत् सजातीयसंवादोऽस्ति । सदागमैकविज्ञेयमिति तद्विषयस्य

प्रमाणान्तरागोचरत्वाभ्युपगमात् । नाप्यर्थक्रियासामर्थ्यादिकं विजातीयमस्ति । मोक्षादेः प्रत्यक्षाद्यवेद्यत्वात् । तथा च आप्तोक्तत्वेनैव तत्प्रामाण्यमनुमातव्यम् प्रमाणजन्यत्वेनैव तज्जन्य-ज्ञानप्रामाण्यमपि । ततश्च वेदस्याकर्तृकत्वेऽप्रामाण्यासिद्धिप्रसङ्गस्य बाधकस्य विद्यमानत्वात् कथम् अप्रयोजकत्ववाक्यत्वाद्यनुमानस्य । अत एवाकर्तृकत्वाद्यनुमानमपि प्रतिकूलतर्कपराहतम् । उपाधेरपि साध्यव्यापकताभङ्गः सिद्ध्यति । यथोक्तम् । अनुकूलेन तर्केण सनाथे सति साधने । साध्यव्यापकताभङ्गात् पक्षे नोपाधिसम्भवः इति ।

ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸ್ವತಸ್ತ್ವವಾದ

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ : 'ವಾಕ್ಯತ್ವವಿದ್ದರೂ ಸಕರ್ತೃಕತ್ವವು ಇರಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಕ್ಯತ್ವಾನುಮಾನವು ಅಪ್ರಯೋಜಕ'ವೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೆ. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ-ವನ್ನು ಸಂವಾದದಿಂದ ಊಹಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ (ಸಂವಾದವೆಂದರೆ ಅದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಗೋಚರಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣ). ಎಂದರೆ, ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಒಂದು ವಿಷಯವು ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟರೆ, ಅದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವು ಸಿಕ್ಕಿದರೆ, ಆಗ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಮಾಣದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಈ ಸಂವಾದವು ಸಜಾತೀಯ ಅಥವಾ ವಿಜಾತೀಯವಾಗಿರಬಹುದು. ಸಜಾತೀಯ-ಸಂವಾದವೆಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಅದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದ ಇರುವಿಕೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ವೇದಕ್ಕೆ ಸಜಾತೀಯಸಂವಾದವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳೇ ಒಪ್ಪಿರುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕೇವಲ ಸದಾಗಮ-ವಿಜ್ಞೇಯನು. ವೇದಮಾತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುವಾಗ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಕ್ಕೆ ಗೋಚರನಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು. ಅದರಂತೆಯೇ ವಿಜಾತೀಯಸಂವಾದವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಜಾತೀಯ ಸಂವಾದವು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಸಾಮರ್ಥ್ಯಾದಿರೂಪವಾದದ್ದು (ಎಂದರೆ, ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿ ಇದು ನೀರು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತದೆ. ನೀರಿಗೆ

ಬಾಯಾರಿಕೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದೆ. ನೀರನ್ನು ಕುಡಿದು ಬಾಯಾರಿಕೆಯು ಪರಿಹಾರವಾದಾಗ ಹಿಂದೆ ಬಂದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ). ಪ್ರಕೃತ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವೆಂದು ಅಭಿಮತವಾದ ಮೋಕ್ಷಾದಿಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ವಿಜಾತೀಯ ಸಂವಾದವು ಇಲ್ಲವೆಂದಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಆಪ್ತೋಕ್ತವಾದ್ದರಿಂದಲೇ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಊಹಿಸಬೇಕು (ವೇದವು ಹೇಗೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಊಹಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ). ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದವು ಅಕರ್ತೃಕವೆಂದಾದರೆ, ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತ್ವವು ಇಲ್ಲದಿರುವ ಕಾರಣ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವು ಬಾಧಕವಾಗಿ ಇರುವುದರಿಂದ, ವಾಕ್ಯತ್ವವು ಇರಲಿ, ಸಕರ್ತೃಕತ್ವವು ಇಲ್ಲದಿರಲಿ ಎಂದು ಅಪ್ರಯೋಜಕತ್ವ-ಶಂಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ವೇದಕ್ಕೆ ಅಕರ್ತೃ-ಕತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕೂಲತರ್ಕದಿಂದ ಪರಾಹತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, 'ವೇದವು ಅಕರ್ತೃಕ, ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕರ್ತೃಕವಾದ್ದರಿಂದ, ಗಗನದಂತೆ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಹೇಳಿದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ, 'ವೇದವು ಅಕರ್ತೃಕವಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದೀತು' ಎಂದು ಪ್ರತಿತರ್ಕದಿಂದ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ, 'ವೇದವು ಸಕರ್ತೃಕ, ವಾಕ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಲೌಕಿಕವಾಕ್ಯದಂತೆ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ, ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು 'ಅವೇದತ್ವ ಎಂಬುದು ಉಪಾಧಿ' ಎಂದು ಏನು ಹೇಳಿದ್ದರೋ ಅದೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಉಪಾಧಿಯು ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದ್ದು, ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರಬೇಕು. 'ಎಲ್ಲಿ ಸಕರ್ತೃಕತ್ವವಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಅವೇದತ್ವವಿದೆ' ಎಂದು ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕತ್ವವನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ, ಸಕರ್ತೃಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ಹೋದರೆ, ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ತರ್ಕದ ಆನುಕೂಲ್ಯವು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಇರುವುದರಿಂದ, ಸಕರ್ತೃಕತ್ವವು ಇದ್ದಲ್ಲಿ ವೇದತ್ವವು ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಭಂಗ ಬರುವದರಿಂದ ಅವೇದತ್ವಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿತ್ವವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನೇ, ಅಭಿಯುಕ್ತರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅನುಕೂಲತರ್ಕದಿಂದ ಸಾಧನವು ಸನಾಥವಾಗಿರಲಾಗಿ (ಸಾಧನಕ್ಕೆ ತರ್ಕದ

ಅನುಕೂಲ್ಯವು ಇರಲಾಗಿ), ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕತ್ವಕ್ಕೆ ಭಂಗವು ಬರುವುದರಿಂದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಯು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೂ– अत्राह । प्रामाण्यं च स्वत एवेति । ज्ञानजनकातिरिक्तजनकानपेक्षत्वमुत्पत्तौ स्वतस्त्वम् । ग्राहकातिरिक्तग्राहकानपेक्षत्वं ज्ञप्तौ स्वतस्त्वम् । ज्ञानं साक्षिप्रत्यक्षवेद्यम् । तत्प्रामाण्यमपि । इन्द्रियशब्दलिङ्गानां तु यथार्थज्ञानसाधनत्वलक्षणं प्रामाण्यमन्वयव्यतिरेकावसेयम् । तथा च कुत्रापि प्रामाण्यग्रहणे नाप्तोक्तत्वादेः उपयोग इति । किञ्च यदि प्रामाण्यं संवादादेव ज्ञायते तत्संवादकप्रामाण्यमपि संवादान्तरेण ज्ञायते स्वत एव वा । आद्ये तदप्येवमेव इत्यनवस्था स्यात् । द्वितीये परम्पराकल्पनं व्यर्थं स्यात् । आद्यप्रामाण्यस्यैव तथात्वाङ्गीकारोपपत्तेः । अतः परिशेषात् स्वतस्त्वसिद्धिः ॥

ಸಿದ್ಧಾಂತ : ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ಬಂದರೆ, ಆಚಾರ್ಯರು ಮುಂದೆ ಹೇಳುವಂತೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ಇರತಕ್ಕದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಸ್ವತಸ್ತ್ವವು ಎರಡು ಬಗೆ, ಉತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎಂಬುದಾಗಿ (ಹುಟ್ಟುವುದರಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಎಂದರ್ಥ). ಜ್ಞಾನವು ಯಾವುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾರಣವು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಅನಪೇಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಸ್ತ್ವ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. (ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಇದು ಘಟ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಸಹ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಜನನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ). ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಯಾವುದು ಗ್ರಹಣಮಾಡುತ್ತದೆಯೋ, ಅದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಗ್ರಾಹಕವು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಅನಪೇಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಜ್ಞಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಸ್ತ್ವ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ (ಸ್ವರೂಪೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ) ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದದ್ದು. ಜ್ಞಾನಗತವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ

ಸಹ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ವೇದ್ಯವಾದದ್ದು. ಇಂದ್ರಿಯ, ಶಬ್ದ, ಲಿಂಗಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಕರಣಗಳು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಸಾಧನವಾಗಿದ್ದು ಅನುಪ್ರಮಾಣ-ಗಳೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಸಾಧನತ್ವ ರೂಪವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು (ಎಂದರೆ ಕಣ್ಣು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ರೂಪವಿಷಯಕವಾದ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ, ಹೀಗೆ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯವು ರೂಪವಿಷಯಕ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಸಾಧನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದು). ಹೀಗಾಗಿ, ಎಲ್ಲೂ ಸಹ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗ್ರಹಣವನ್ನು ಮಾಡಲು ಆಪ್ತೋಕ್ತತ್ವದ (ಆಪ್ತವಾಕ್ಯತ್ವದ) ಉಪಯೋಗವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಂವಾದದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು ಎಂದಾದರೆ, ಆ ಸಂವಾದಕ ಪ್ರಮಾಣದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂವಾದಕ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆಯೇ ? ಸ್ವತಃ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆಯೇ? ಸಂವಾದಕ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಎನ್ನುವ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಆ ಪ್ರಮಾಣದ ಪ್ರಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣ, ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು, ಹೀಗೆ ಅನವಸ್ಥಾರೂಪವಾದ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಸಂವಾದಕ ಪ್ರಮಾಣದ ಪ್ರಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರಾಕಲ್ಪನೆಯು ವ್ಯರ್ಥ, ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೇ ಸ್ವತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷಪ್ರಸಂಗವು ಇರುವುದರಿಂದ, ಪರಿಶೇಷದಿಂದ ಸ್ವತಸ್ತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ (ಇರುವುದೇ ಎರಡು, ಸ್ವತಸ್ತ್ವ ಹಾಗೂ ಪರತಸ್ತ್ವ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪರತಸ್ತ್ವವು ಇಲ್ಲವಂದಮೇಲೆ ಉಳಿದದ್ದು ಸ್ವತಸ್ತ್ವವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವತಸ್ತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ).

ಮೂ– तथा च प्रयोगः । ज्ञानगतयाथार्थ्यं तद्ग्राहकेणैव ग्राह्यम् । ग्राहकान्तरानुपपत्तौ सत्यां गृह्यमाणत्वात् । यद्यतोऽन्येनानुपपद्य-मानग्रहणं गृह्यते तत्तेनैव ग्राह्यम् । यथा चक्षुषोऽन्येनानुपपद्यमानसा-क्षात्क्रियमाणं रूपं चक्षुषैव साक्षात्क्रियत इति । न च विशेषणासिद्धिः । ग्राहकान्तरस्यानवस्थाप्रसङ्गेन निरस्तत्वात् ।

ಸ್ವತಸ್ತ್ವಸಾಧಕಾನುಮಾನ

ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಸ್ವತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ : ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯವು ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕ-ದಿಂದಲೇ ಗ್ರಹಣ ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ (ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವು ಯಾವುದೋ ಆದೇ ಜ್ಞಾನಗತ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯ ಗ್ರಾಸಕವೆಂದರ್ಥ). ಏಕೆಂದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಗ್ರಾಹಕವು ಕೂಡದೇ ಇದ್ದು, ಗ್ರಹಣಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಯಾವುದು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಗ್ರಹಣಮಾಡಲ್ಪಡಲು ಅನುಪಪನ್ನವಾಗಿದ್ದು, ಗ್ರಹಣ-ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಅದರಿಂದಲೇ ಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯವಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಯ ಕರಣದಿಂದ ರೂಪವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಲ್ಪಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ರೂಪದ ಜ್ಞಾನವು ಬರುತ್ತಿದೆ-ಯಾದ್ದರಿಂದ ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ರೂಪಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. (ಅದರಂತೆ, ಜ್ಞಾನಗತಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಗ್ರಾಹಕದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಅನವಸ್ಥಾರೂಪವಾದ ದೋಷವು ಬರುವುದರಿಂದ 'ಭಿನ್ನವಾದ ಗ್ರಾಹಕವಿಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಗ್ರಾಹಕ' ಎಂದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂದರ್ಥ).

ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ 'ಹೇತುವಿನಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಹಕಾಂತರವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಈ ವಿಶೇಷಣವೇ ಅಸಿದ್ಧ ಎನ್ನಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಗ್ರಾಹಕಾಂತರವು ಇದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿ ಅದನ್ನು ನಿರಾಸಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಮೂ– न च साक्षिवेद्यत्वेऽप्यनवस्थाप्रसङ्गः समान इति वाच्यम् । साक्षी स्वयं प्रकाशः स्वात्मानं स्वप्रामाण्यं च गोचरयतीति अङ्गीकारात् ।

ಶಂಕಾ : 'ಜ್ಞಾನಗತ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಸಹ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ಸಾಕ್ಷಿಯ

ಪ್ರಮಾಣವು ಯಾವುದರಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ? ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಯಾವುದರಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ ? ಎಂಬ ಪರಂಪರೆಯು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಸಮಾಧಾನ : ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಾರದು ಏಕೆಂದರೆ 'ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶವಾದ್ದರಿಂದ, ತನ್ನನ್ನೂ ತನ್ನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ವಿಷಯೀಕರಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ.

मू– ज्ञानस्यैव तथाभावोऽभ्युपगम्यतामिति चेन्न । अन्तःकरणवृत्तेः जडत्वेन स्वयंप्रकाशत्वायोगात् ।

ಶಂಕಾ : 'ಜ್ಞಾನವೇ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ. ಅದು ತನ್ನನ್ನೂ, ತನ್ನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ-ವನ್ನೂ ತಾನೇ ವಿಷಯೀಕರಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಏಕೆ ಒಪ್ಪಬಾರದು? (ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ, ಸಾಕ್ಷಿಯು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ 'ಜ್ಞಾನವೇ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಏಕೆ ಹೇಳಬಾರದು ? ಎಂದು ಶಂಕೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ).

ಸಮಾಧಾನ : ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯಾದ ಹಾಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಾದಿ-ಕರಣಗಳಿಂದ ಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಜಡವಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ ಎಂದು ಒಪ್ಪಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

मू– ननु प्रामाण्यं परतो ज्ञायतेऽनभ्यासदशायां सांशयिकत्वाद-प्रामाण्यवत् । अप्रामाण्यं हि ज्ञानग्राहकातिरिक्तेन विसंवादादिना लिङ्गेनानुगमकमिति । एतदप्यनवस्थालक्षणप्रतिकूलतर्कपराहतम् अनुकूलतर्कशून्यं च । असंशयस्य दोषादेवोपपत्तेः । स्वतस्त्वेनाभ्युप-गतोपमानप्रामाण्येऽपि संशयदर्शनाच्च । बुद्धिदोषाभावेनानभ्या-सदशापन्नाज्ञानप्रामाण्यस्यापि निष्कम्पस्यैव प्रतीयमानत्वाद्धेतोः असिद्धिः ।

ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಪರತತ್ತ್ವಸಾಧಕಾನುಮಾನ

ಶಂಕಾ : ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಸ್ವತಸ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದಂತೆ, ಪರತಸ್ತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಃ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅನಭ್ಯಾಸದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಶಯಿಕವಾದ್ದರಿಂದ, (ಅಭ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದರೂ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವು ಬರುತ್ತದೆ, ಎಂದರ್ಥ) ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಂತೆ. ಅಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಿಸಂವಾದಲಿಂಗದಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನದ ಅಪ್ರಮಾಣತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುವುದು (ಹಗ್ಗವನ್ನು ನೋಡಿ ಹಾವೆಂಬ ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು, ಅಯಾಥಾರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದರೆ, ಆ ಪದಾರ್ಥವು ಹರಿಯುತ್ತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಹಾವಲ್ಲ, ಎಂಬ ಊಹೆಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ).

ಸಮಾಧಾನ : ಈ ಚಿಂತನೆಗೂ ಪ್ರತಿಕೂಲ ತರ್ಕವಿದೆ. 'ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಃ ಜ್ಞಾತವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಈ ಜ್ಞಾಪಕವಾದ ಎರಡನೆಯ ಕರಣದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾತವಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಪರತಃ ಆದ್ದರಿಂದ, ಅದರ ಜ್ಞಾಪನಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕರಣದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ - ಎಂಬ ತರ್ಕದಿಂದ ವಿರೋಧವು ಬರುವುದರಿಂದ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಪರತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, 'ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಪರತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ ಇಂಥಾ ಅನುಪಪತ್ತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನುಕೂಲವಾಗಿ ತರ್ಕವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅನಭ್ಯಾಸದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವು ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ದೋಷವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಉಪಮಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ, ಆದರೆ ಉಪಮಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಶಯವು ಕಂಡಮಾತ್ರದಿಂದ ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿದೋಷವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅನಭ್ಯಾಸದಶೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಕೂಡ ನಿಷ್ಕಂಪವಾಗಿ (ನಿಶ್ಚಂಚಲವಾಗಿ) ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನಭ್ಯಾಸದಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಶಯಿಕ ಎಂಬ ಹೇತುವು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

मू– ननु प्रामाण्यस्य स्वतस्त्वे कथं तत्र निर्दोषत्वाद्युक्त्यनुसरणम् । उच्यते । साक्ष्येव ज्ञानं तत्प्रामाण्यं च विषयीकर्तुं क्षमः । कारणान्तरोपनिपातजेन मानसापराधेन प्रतिबद्धो ज्ञानमात्रं गृहीत्वा प्रामाण्यग्रहणस्य नेष्टे । यथा स्वयमेव गतिसमर्थोऽपि गजो गोक्षुरकादिना प्रतिबद्धो न चलितुं क्षमते । तत्र तु युक्त्यनुसन्धान-लक्षणपरीक्षावसरः । सा च बुद्धिदोषमात्रं निरस्यति । तस्मिन् निरस्ते साक्षी स्वमहिम्नैव प्रामाण्यं गोचरयति । यथा गोक्षुरकाद्यपसरणे स्वयमेव गजो गच्छति । ततः प्राचीनो युक्त्युपन्यासः साक्षिणः प्रामाण्यग्रहणप्रतिबन्धकबुद्धिदोषनिरासार्थमेव कृतो न तु प्रामाण्य-ज्ञानार्थमिति ।

ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಸ್ವತಸ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಶಂಕಾ ಮತ್ತು ಸಮಾಧಾನ

ಶಂಕಾ : ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಷ್ಟೆ. ಹಾಗಾದರೆ, ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸ್ಥಾಪನೆಗಾಗಿ, 'ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯ, ಆದ್ದರಿಂದ ಪುರುಷನಿಮಿತ್ತಕವಾದ ದೋಷಗಳು ವೇದದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ನಿರ್ದೋಷವಾದ್ದರಿಂದ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಏಕೆ ಅನುಸರಿಸಬೇಕು?

ಸಮಾಧಾನ : ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ, ಜ್ಞಾನಗತ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ವಿಷಯೀಕರಿಸಲು ಸಮರ್ಥ–

ವಾಗಿದೆ. ಕಾರಣಾಂತರದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಮಾನಸಿಕ ಅಪರಾಧದಿಂದ ಪ್ರತಿಬದ್ಧವಾದ (ತಡೆಹಿಡಿಯಲ್ಪಟ್ಟ) ಸಾಕ್ಷಿಯು ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗದೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಆನೆಯು ಸ್ವಯಂ ಮುಂದೆ ಹೋಗಲು ಸಮರ್ಥವಿದ್ದರೂ, ಮುಳ್ಳು ಅಡ್ಡಿಯಿದ್ದಾಗ ಮುಂದೆ ಹೋಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಳ್ಳನ್ನು ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸರಿಸಿದರೆ, ಆನೆಯು ತಾನೇ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮುಳ್ಳನ್ನು ಸರಿಸುವುದರಿಂದ ಆನೆಗೆ ಹೊಸದಾದ ಶಕ್ತಿಯೇನೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆಯೇ, ಸಾಕ್ಷಿಯು ಬುದ್ಧಿದೋಷದಿಂದ ಪ್ರತಿಬದ್ಧವಾಗಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ-ವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥವಾದಾಗ, ಯುಕ್ತ್ಯನುಸಂಧಾನರೂಪವಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಬುದ್ಧಿದೋಷಮಾತ್ರವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ, ಸಾಕ್ಷಿಯು ತನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ-ವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಹಿಂದೆ, ಯುಕ್ತಿಯ ಉಪನ್ಯಾಸವು ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗಿದ್ದ ಬುದ್ಧಿದೋಷದ ನಿರಾಸಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ, ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಯುಕ್ತಿಯ ಉಪನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿಲ್ಲ.

ಮೂ– एतेनैवैतदपि निरस्तम् । यदाहोदयनः । यदि स्वतो ज्ञायेत तदा कदाचिदपि प्रामाण्यसंशयो न स्यात् । ज्ञानत्वसंशयवदिति । प्रामाण्यस्वतस्त्वेऽपि संशयसम्भवात् । धर्म्युपलब्धावपि व्याघातादि-दर्शनेन साक्षिणि प्रतिबद्धे प्रामाण्यविषये मनसि संशयाद्युपपत्तेः ।

ಉದಯನಮತನಿರಾಸ

ಈ ಮೇಲಿನವಾದದಿಂದಲೇ ಉದಯನನ ಮತವನ್ನೂ ನಿರಾಸ ಮಾಡಿದಂತಾಯಿತು. ಉದಯನನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹೀಗಿದೆ – ಒಂದು ವೇಳೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದಾದರೆ, ಎಂದೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವು ಉಂಟಾಗಬಾರದಾಗಿತ್ತು, ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನತ್ವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸಂಶಯವೇ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆ.

ಈ ಉದಯನನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವು ಬರಬಹುದು. ಧರ್ಮಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವು ಗ್ರಹಣಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ವ್ಯಾಹತಿ ಮೊದಲಾದದ್ದು ಕಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಪ್ರತಿಬದ್ಧವಾಗಿರಲು, ಜ್ಞಾನದ ಧರ್ಮವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕ ಸಂಶಯವು ಹುಟ್ಟಬಹುದು (ಆಗ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಸಂಶಯವು ಪರಿಹೃತವಾದರೆ, ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು).

ಮೂ– यस्मिन् सत्येव यद्भवति नासति तत्खलु तस्य कारणम् । सतीष्वेव च युक्तिषु बुद्धिदोषनिरासो भवति नासतीषु । प्रामाण्यं तु अनृतव्याघाताद्यनुसन्धानरूपबुद्धिदोषरहितानां पुंसां युक्त्यपेक्षां विनैव सिद्धमित्यनुभवसिद्धम् ।

ಯುಕ್ತಿಗಳು ಏತಕ್ಕೋಸ್ಕರ ?

ಯಾವುದು ಇದ್ದರೆ ಯಾವುದು ಉಂಟಾಗುವುದೋ, ಯಾವುದು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದು ಉಂಟಾಗಲಾರದೋ ಅದು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ-ವೆನಿಸುತ್ತದೆ (ಮಣ್ಣು ಇದ್ದರೆ ಮಡಕೆಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ, ಮಣ್ಣು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮಡಕೆಯು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮಣ್ಣು ಮಡಕೆಗೆ ಕಾರಣ). ಇದರಂತೆ, ಯುಕ್ತಿಯು ಇದ್ದರೆ, ಬುದ್ಧಿದೋಷವು ಹೋಗುತ್ತದೆ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ, ಯುಕ್ತಿಯು ಬುದ್ಧಿದೋಷಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದರೋ ಅನೃತತ್ವಾದಿ ಅನುಸಂಧಾನರೂಪವಾದ ಬುದ್ಧಿ-ದೋಷರಹಿತರಾದ ಜನರಿಗೆ, ಯುಕ್ತಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಃ ಎಂಬುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಯುಕ್ತಿಯು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ.

ಮೂ– ननु प्रामाण्यस्य परतस्त्वे संवादपरम्परयानवस्था स्यादिति यदुक्तं तन्न । कदाचित्प्रामाण्यजिज्ञासायामेव संवादापेक्षणादिति चेत् । मैवम् । निश्शङ्कप्रवृत्तौ च शब्दवेद्यत्वात् । ज्ञाने हि जाते तत्प्रामाण्यानुपलब्धौ कथं संशयो न स्यात् । सति च

प्रामाण्यसंशयेऽर्थसंशयोऽपि कथं न भवेत् । तथा च कथं निःशङ्काप्रवृत्तिः स्यात् । यद्यपि लोके संशयतोऽपि प्रवृत्तिर्भवति । तथापि बहुतरशरीरायासवित्तव्ययादिसाध्यपारत्रिकी प्रवृत्तिः न तथा भवितुमर्हति ।

ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಪರತಸ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಶಂಕಾ-ಸಮಾಧಾನಗಳು

ಶಂಕಾ : ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಃ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಸಂವಾದಕಗಳ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಅನವಸ್ಥೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೆ. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಎಲ್ಲಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಸಂವಾದದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಇರುತ್ತದೆ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಇಲ್ಲದಿರುವೆಡೆ ಸಂವಾದದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಸಂವಾದಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಮಾಧಾನ : ಈ ಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಿಶ್ಶಂಕವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲೇ-ಬೇಕು. ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು, ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡದೇ ಇದ್ದರೆ, ಸಂಶಯವು ಹೇಗೆ ಬರದೇ ಇದ್ದೀತು? ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯ-ವಿದ್ದಾಗ, ಅರ್ಥವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಶಯವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗದೇ ಇದ್ದೀತು? ಅರ್ಥಸಂಶಯವಿದ್ದಾಗ ನಿಶ್ಶಂಕಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಆದೀತು ? ಯದ್ಯಪಿ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯದಿಂದಲೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದು ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಆದರೂ, ಬಹಳ ದೇಹಾಯಾಸ ಹಾಗೂ ದುಡ್ಡಿನ ಖರ್ಚಿನಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಪರಲೋಕವಿಷಯಕವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು, ಸಂಶಯವಿದ್ದಾಗ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ನಿಶ್ಶಂಕಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಅವಶ್ಯ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ, 'ಆ ಪ್ರಮಾಣ್ಯವು ಪರತಃ' ಎಂದೊಪ್ಪಿದರೆ ಸಂವಾದ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಅನವಸ್ಥೆಯು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

मू– यावच्छङ्कमेव संवादापेक्षणात् नानवस्थेति चेत् । तत्र वक्तव्यम् । किञ्च सर्वत्रानुवर्तते क्वचिन्नोत्पद्यत एव वा शङ्का । आद्ये कथमनवस्थाभावः । द्वितीयो निरस्तप्रायः ।

ಶಂಕಾ : ಶಂಕೆಯು (ಸಂಶಯವು) ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಇರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಸಂವಾದವು ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶಂಕೆಯೇ ಬರದಿದ್ದಾಗ ಸಂವಾದವೂ ಬೇಡ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಪರಿಹಾರ : ಹೀಗೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಆಗ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು : ಶಂಕೆಯು ಸರ್ವತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಹುಟ್ಟುವುದೇ ? ಅಥವಾ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಇಲ್ಲವೇ? ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, 'ಶಂಕೆಯು ಇರುವವರೆಗೂ ಸಂವಾದವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷೀಯರು ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ ಅನವಸ್ಥೆಯು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. 'ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಶಂಕೆಯು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವು ನಿರಸ್ತಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ತಿಳಿಯದೇ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವು (ಶಂಕೆಯು) ಹೇಗೆ ಬರದೇ ಇದ್ದೀತು ? ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಮೇಲಿನ ಸಮಾಧಾನದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ.

मू– अपि च संवादकमप्रामाण्यशङ्कां निवर्तयति प्रामाण्यं ज्ञापयति वा । आद्ये प्रामाण्यस्य स्वतस्त्वप्राप्तिः (सिद्धि) द्वितीये शङ्काभावेऽपि संवादापेक्षा स्यात् । संवादकमुभयत्र प्रवर्तत इति चेन्न । कल्पका-भावात् । बाधकवदुभयत्रव्यापारः किं न स्यादिति चेन्न । प्रामाण्यशङ्काशून्यस्य प्रामाण्यज्ञाने संवादनिरपेक्षत्वात् । बाधकेन विना निवृत्तप्रामाण्यशङ्कस्याप्रामाण्यबुद्ध्यनुदयानुभावात् ।

ಪ್ರಕಾರಾಂತರದಿಂದ ಸ್ವತಸ್ತ್ವಸಾಧನೆ

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಸಂವಾದಕವು ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಶಂಕಾವನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿ-ಗೊಳಿಸುತ್ತದೋ? ಅಥವಾ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೋ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸೋಣ. 'ಸಂವಾದಕವು ಕೇವಲ ಅಪ್ರಮಾಣ್ಯಶಂಕಾವನ್ನು ನಿವೃತ್ತಿ ಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ (ಸಂವಾದಕವು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಬೇಡವಾದ್ದರಿಂದ). 'ಸಂವಾದಕವು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುವ

ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಶಂಕೆಯು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸಂವಾದವು ಬೇಕು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. (ಆದ್ದರಿಂದ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅನವಸ್ಥೆಯು ಸ್ಥಿರವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ).

ಶಂಕಾ : ಸಂವಾದಕವು ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಶಂಕಾಪರಿಹಾರ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಜ್ಞಾಪನ ಎಂಬ ಎರಡು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ,

ಸಮಾಧಾನ : ಹಾಗಲ್ಲ, ಹಾಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಲು ಏನೇ ಕಾರಣವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಶಂಕಾ : ಬಾಧಕವು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಶಂಕೆಯನ್ನೂ ಪರಿಹರಿಸಿ, ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೋ ಆದರಂತೆ ಏಕೆ ಆಗಬಾರದು?

ಸಮಾಧಾನ : ಹಾಗಲ್ಲ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೆ ಶಂಕೆ ಇಲ್ಲವೋ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಜ್ಞಾನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂವಾದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದೇ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಶಂಕಾ ರಹಿತನಿಗೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯು ಹುಟ್ಟದೇ ಇರುವುದುಕ್ಕೆ ಅನುಭವ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ.

मू– ज्ञानं स्वरूपेणैव प्रवृत्तिहेतुर्न तु तत् प्रामाण्यज्ञानमपेक्ष्यत इति चेत् । तथापि सुखादिवत्सत्यां सामग्र्यां वेद्यत्वापरिहारात् । सुखादिकमबुभुत्सितग्राह्यम् न तु तथा ज्ञानम् । अन्यथा सुषुप्त्याद्यभावप्रसङ्गादिति चेन्न । तथा सति अप्रामाणिकस्य ज्ञानस्यासत्वप्रसङ्गात् । साक्षिवेद्यत्वपक्षे सुषुप्त्याद्यभावप्रसङ्गाभावात् । किञ्च परलोकार्थप्रवृत्तिमतो बुभुत्साप्यवर्जनीयैव । अन्यथा कथं तत्प्रामाण्यनिश्चयाय तज्जातीयत्वादिकमन्विष्यत इति ।।

ಶಂಕಾ : ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ಇರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಜ್ಞಾನದ ಆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಜ್ಞಾನವು ಅಪೇಕ್ಷಿತವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣ, ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಹೀಗೆ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುವುದಿಲ್ಲ , ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ,

ಸಮಾಧಾನ : ಹಾಗಿದ್ದರೂ, ವೇದನಸಾಮಗ್ರಿಯು ಇರುವಾಗ ಸುಖಾದಿಗಳು (ಆದಿಶಬ್ದದಿಂದ ದುಃಖ, ಇಚ್ಛಾ, ದ್ವೇಷಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳ-ಬೇಕು) ಹೇಗೆ ತಿಳಿದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತವೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನವೂ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಲೇಬೇಕು.

ಶಂಕಾ : ಸುಖಾದಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಇಚ್ಛೆ ಇರಲಿ, ಬಿಡಲಿ ಅವುಗಳು ಇರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ಹಾಗಲ್ಲ. ತಿಳಿಯುವ ಇಚ್ಛೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಜ್ಞಾನವು ಬರುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಸುಷುಪ್ತಿ (ಗಾಢನಿದ್ರೆ) ಅವಸ್ಥೆ, ಆದಿಶಬ್ದದಿಂದ ಮೂರ್ಛಾವಸ್ಥೆ, ಸಮಾಧ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬೇಕಾದೀತು - ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ,

ಸಮಾಧಾನ : ಹಾಗಲ್ಲ. 'ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವು ಇಚ್ಛೆಯಿದ್ದರೇ ಬರುತ್ತದೆ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಯಾರೂ ಇಚ್ಛಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ನಾವು ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವು ಮಾನಸಿಕ ಎನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಿವೇದ್ಯ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಸುಪ್ತ್ಯಾದಿ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಉಪರತವಾಗಿದ್ದರೂ, ಸಾಕ್ಷಿಯು ಎಚ್ಚೆತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, ಸುಪ್ತ್ಯಾದಿ-ಗಳು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಲಿ ಎಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಪರಲೋಕಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕವನು ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ-ವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಇಚ್ಛೆಮಾಡಿಯೇ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಅವರ್ಜನೀಯ. ಹಾಗೆ, ಜ್ಞಾನೇಚ್ಛೆಯು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕಾಗಿ ತಜ್ಜಾತೀಯವಾದ ಎಂದರೆ ಸಜಾತೀಯವಾದ, ಆದಿಶಬ್ದದಿಂದ ವಿಜಾತೀಯವಾದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಏಕೆ ಹುಡುಕುತ್ತಾರೆ? ಆದ್ದರಿಂದ 'ಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು. ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಜ್ಞಾನವು ಬೇಡ' ಎಂಬುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

मू– ज्ञानग्राहकः साक्षी प्रमाणतयैव गृह्णातीत्युत्सर्ग एव । विसंवादलक्षणादपवादादप्रामाण्यं च गृह्णाति । सहकारिणः सहजशक्तिं प्रतिबद्ध्य विपरीतशक्तिं जनयन्तीति हि प्रसिद्धम् । दावदहनदग्धानां

वेत्रबीजानां वेत्राङ्कुरमजनयित्वा कदलीकाण्डजनकत्वस्य दर्शनात् । विसंवादानुसन्धानवतामेवाप्रामाण्यज्ञप्तिः न तद्रहितानामित्य-व्यभिचरितानन्यथासिद्धान्वयव्यतिरेकिसम्भवादनुमेयमेवाप्रामाण्यम् । न पुनः ज्ञानग्राहकमात्रग्राह्यम् ।

ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಂತೆ ಸ್ವತಸ್ತ್ವ ಪರತತ್ತ್ವಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

ಹಾಗಾದರೆ, ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಾದರೂ ಅನವಸ್ಥಾವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪರಿಹರಿಸಿ-ಕೊಳ್ಳುವರು ? ಎಂದರೆ, ನಾವು 'ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದದ್ದು ಸಾಕ್ಷಿ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ. ಆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವೇ ಆಗಿದೆ. ವಿಸಂವಾದ (ಬೇರೆಯ ಪ್ರಮಾಣದವಿರೋಧ ರೂಪವಾದ ಅಪವಾದವು ಇದ್ದಾಗ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ-ವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. 'ಸಹಕಾರಿಗಳು ಸಹಜವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತಡೆಹಿಡಿದು ವಿಪರೀತವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ' ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : ಬೆತ್ತದ ಬೀಜಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಬೆತ್ತವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದರೂ, ಕಾಡುಗಿಚ್ಚಿನಿಂದ ಸುಟ್ಟ ಬೆತ್ತದ ಬೀಜಗಳು ಬೆತ್ತದ ಮೊಳಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸದೇ ಕಾಡುಬಾಳೆಗಿಡವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಇದರಂತೆ ಸ್ವತಃ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯು ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಇದ್ದರೂ, ವಿಸಂವಾದವು ಬಂದಾಗ ಈ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರತಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಗ್ರಹಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾರಿಗೆ ವಿಸಂವಾದದ ಅನುಸಂಧಾನವುಂಟೋ ಅವರಿಗೇ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಸಂವಾದ ಅನುಸಂಧಾನ-ರಹಿತರಿಗೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ, ಅನನ್ಯಸಿದ್ಧವಾದ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕವು ಇರುವುದರಿಂದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ವಿಸಂವಾದದಿಂದ ಅನುಮೇಯವಾಗಿದೆ (ವಿಸಂವಾದವು ಬಂದಿದ್ದರಿಂದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಇದೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ). ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಮಾತ್ರದಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿರದೆ, ವಿಸಂವಾದಸಹಕೃತವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಗ್ರಹಣವಾಗುವುದರಿಂದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಃ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

मू– नन्वेवं सति प्रामाण्यं प्रतीयत इति तदपि परत एव स्यादिति चेन्न । वेत्रबीजस्य स्वाङ्कुरजनने दाहाभावसापेक्षत्वेऽपि न हि दाहाभावो वेत्राङ्कुरस्य कारणं भवति । किन्तु ततो विपरीतकार्यानुत्पादे सति वेत्रबीजं स्वमहिम्नैवाङ्कुरं करोति । अन्यथा उत्सर्गापवादौ क्वापि न स्यातामिति भावः । किञ्चाप्रामाण्याग्रहणकारणाभावस्यापि प्रामाण्य-ग्रहणोपयोगाङ्गीकारेऽपि नास्माकं हानिः । स्वतस्त्वाविरोधात् ।।

ಶಂಕಾ : ಹೀಗಾದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ವಿಸಂವಾದವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದಾಗ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಹಾಗಾದರೆ, ವಿಸಂವಾದಾಭಾವ ಸಹಕೃತವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸು-ವುದರಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಪರತಃ ಎಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ?

ಸಮಾಧಾನ : ಬೆತ್ತದಬೀಜವು ತನ್ನ ಮೊಳಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕಾದರೆ, ದಾವಾಗ್ನಿಯ ದಾಹವು (ಕಾಡುಗಿಚ್ಚಿನ ಸುಡುವಿಕೆ) ಇರಬಾರದು. ಅಂದ ಮಾತ್ರದಿಂದ, ದಾಹಾಭಾವವು ಬೆತ್ತದ ಮೊಳಕೆಯು ಬರಲು ಕಾರಣ ಎಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಕಾಡುಗಿಚ್ಚಿನಿಂದಾಗಿ ವಿಪರೀತಕಾರ್ಯವು ಹುಟ್ಟದೇ ಇರುವಾಗ ಬೆತ್ತದ ಬೀಜವು ತನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದಲೇ ತನ್ನ ಮೊಳಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ - ಹೀಗೆ ಒಪ್ಪದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೂ ಸಹ ಉತ್ಸರ್ಗ (ಸ್ವಾಭಾವಿಕ), ಅಪವಾದಗಳು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬೇಕಾದೀತು.

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, 'ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಿಸಂವಾದವು ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವುದೂ ಸಹ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ನಮಗೇನೂ ಹಾನಿಯಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಾಹ್ಯತ್ವರೂಪವಾದ ಸ್ವತಸ್ತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲ.

।। इति प्रामाण्यस्वतस्त्ववादः ।।

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸ್ವತಸ್ತ್ವವಾದವು ಮುಗಿಯಿತು.

।। वर्णनित्यत्ववादः ।।

मू– ननु तथापि वेदस्यापौरुषेयत्वं न युज्यते । तस्य वर्णसमुदायरूपत्वात् । वर्णानां चोच्चारणेनोत्पद्यमानत्वादिति चेन्न । तदेवेदं वचनमिति प्रत्यभिज्ञाविरोधात् ।

ವರ್ಣನಿತ್ಯತ್ವವಾದ

ಶಂಕಾ : (ಕಲ್ಪನಾಗೌರವಪ್ರಸಂಗದಿಂದ, ಹಾಗೂ ವಾಕ್ಯತ್ವಾನುಮಾನವು ಸೋಪಾಧಿಕವೆಂದು ತೋರಿಸುವುದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ವೇದಗಳು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ) ಹಾಗಾದರೂ 'ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯ' ಎಂಬುದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ, ವೇದವು ವರ್ಣಗಳ ಸಮುದಾಯ ರೂಪವಾದದ್ದು. ವರ್ಣಗಳು ಪುರುಷನ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟತಕ್ಕ ವರ್ಣಗಳ ಸಮುದಾಯರೂಪವಾದ ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ?

ಸಮಾಧಾನ : ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಅದೇ ವಚನವು ಇದು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಗೆ ವಿರೋಧಬರುತ್ತದೆ. (ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ ಎಂದರೆ ಸಂಯೋಗ ಹಾಗೂ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಎಂದೋ ದೇವದತ್ತನನ್ನು ನೋಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತೆ ಆತನನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ, ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ್ದನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಂಡು 'ಅದೇ ದೇವದತ್ತನೇ ಇವನು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಅದರಂತೆ ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ 'ಅದೇ ಗಕಾರವು ಇದು' ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಬರುವುದರಿಂದ ವರ್ಣಗಳು ನಿತ್ಯ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ.

मू– न च सादृश्यात्प्रत्यभिज्ञा भ्रान्तिः इति वाच्यम् । सोऽयं देवदत्त इत्यादेरपि तथात्वप्राप्तेः । वैशेषिकादिभिः देवदत्तादेः पार्थिवद्रव्यस्य पाकेन प्रतिक्षणमुत्पत्तिविनाशाङ्गीकारेऽपि परिणामादेवाभेदस्यापि विद्यमानत्वादेव सोऽयमिति प्रत्यभिज्ञानस्या- भ्रान्तित्वमप्यङ्गीकृतम् एव । तथा च तान्प्रत्येतदापादनं युक्तम् ।

ಶಂಕಾ : ಹಿಂದೆ ಕೇಳಿದ ವರ್ಣಕ್ಕೂ ಈಗ ಕೇಳುತ್ತಿರುವ ವರ್ಣಕ್ಕೂ ಸಾದೃಶ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ, ಅದೇ ಗಕಾರವು ಇದು ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಏಕೆ ಹೇಳಬಾರದು?

ಸಮಾಧಾನ : ಹೀಗೆ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಆ ದೇವದತ್ತನೇ ಇವನು ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯೂ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದಾದೀತು. ವೈಶೇಷಿಕರೇ ಮೊದಲಾದವರು ದೇವದತ್ತಾದಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿವದ್ರವ್ಯಗಳು ಪೀಲು-ಪಾಕದಿಂದ ಪ್ರತಿಕ್ಷಣವೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನೂ, ನಾಶವನ್ನೂ ಹೊಂದುತ್ತವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ (ಪೀಲುಪಾಕವೆಂದರೆ, ಘಟದಂಥ ಒಂದು ಪಾರ್ಥಿವಪದಾರ್ಥವು ಪ್ರತಿಕ್ಷಣವೂ ಪರಮಾಣುಪರ್ಯಂತ ವಿನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಮತ್ತೆ ಎರಡು ಪರಮಾಣುಗಳು ಸೇರಿ ದ್ವ್ಯಣುಕ, ಮೂರು ದ್ವ್ಯಣುಕಗಳು ಸೇರಿ ತ್ರ್ಯಣುಕ ಈ ಕ್ರಮದಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವೈಶೇಷಿಕರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ). ಹಾಗಿದ್ದರೂ, 'ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವು ಪರಿಣಾಮಹೊಂದಿದೆ' ಎಂದಾಗ, ಹಿಂದೆ ಇದ್ದದ್ದಕ್ಕೂ ಈಗ ಇರುವುದಕ್ಕೂ ಅಭೇದವೂ ಇರುವುದರಿಂದ (ಇದ್ದ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲೇ ವಿಕಾರವಾಗುವದು ಪರಿಣಾಮ), ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಭ್ರಾಂತಿ-ಯಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವರು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ವೈಶೇಷಿಕರನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಆಪಾದನೆ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಮೂ– सर्वक्षणिकत्वं वदतापि बौद्धेन सेयं दिगित्यादि प्रत्यभिज्ञायाः भ्रान्तित्वं वाच्यम् । पञ्चस्कन्धेभ्योऽन्यत्वात् । अत्र दिक्शब्दे-नाकाशोऽभिधीयते । आकाशस्यैव दिक्त्वात् । तथा चोक्तम् । आकाशो द्वौ विनाशौ च नित्यं त्रयमसंस्कृतमिति ।

ಶಂಕಾ : ಈ ಆಪಾದನೆಯನ್ನು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸ್ಥಾಯಿತ್ವವನ್ನು (ಸ್ಥಿರತ್ವವನ್ನು) ಒಪ್ಪುವ ವೈಶೇಷಿಕಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ, 'ಸರ್ವವೂ ಕ್ಷಣಿಕ' ಎಂಬ ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಆಪಾದನೆ ಮಾಡುವುದು ?

ಸಮಾಧಾನ : ಸರ್ವವೂ ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಬೌದ್ಧನೂ ಸಹ 'ಅದೇ ದಿಕ್ಕು ಇದು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು.

ಬೌದ್ಧರನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಭ್ರಾಂತಿಯಾದೀತು ಎಂದು ಆಪಾದನೆ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ದಿಕ್ಕುಗಳು ಪಂಚಸ್ಕಂಧಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ (ಪಂಚಸ್ಕಂಧಗಳ ವಿವರಣೆ ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯಟೀಕೆಯಲ್ಲಿದೆ).

ಇಲ್ಲಿ ದಿಕ್ಕು ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಆಕಾಶವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ಆಕಾಶವೇ ದಿಕ್ಕಾಗಿದೆ. ಆಕಾಶವು ಕ್ಷಣಿಕವಲ್ಲ, ನಿತ್ಯ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧರ ಸಮ್ಮತಿಯುಳ್ಳ ವಾಕ್ಯವು ಹೀಗಿದೆ. ಆಕಾಶ ಹಾಗೂ ಎರಡು ವಿನಾಶಗಳು - ಹೀಗೆ ಆ ಮೂರೂ ನಿತ್ಯವಾದವು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕರಣೆ ಹೊಂದದೇ ಇರತಕ್ಕವು (ಬೌದ್ಧರು ಪ್ರತಿಸಂಖ್ಯಾವಿನಾಶ, ಅಪ್ರತಿಸಂಖ್ಯಾವಿನಾಶ ಎಂದು ಎರಡು ಬಗೆ ನಾಶವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಕೋಲಿನಿಂದ ಹೊಡೆದು ಮಡಕೆಯನ್ನು ಒಡೆದಂತೆ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕನಾಶ. 'ಪ್ರತಿಕ್ಷಣವೂ ಘಟವು ತನ್ನದಂತೆ ಇರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಘಟವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿ ತಾನು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಅವರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಈ ಅಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕನಾಶವು ಎರಡನೆಯದು).

अत्र बोद्धैकदेशिनो विज्ञानशून्यवादिनावाहतुः । स्यादयं प्रसङ्गः सौत्रान्तिकादीनाम् । यैर्दिशो नित्यत्वमङ्गीकृतम् । नास्माकम् । विज्ञानातिरिक्तं शून्यातिरिक्तं वा सर्वं भ्रान्तिकल्पितमित्यङ्गीकरात् । तत्र दिगेव भ्रान्तिकल्पिता कुतस्तस्यानित्यत्वं कुतस्तरां तत्प्रत्यभिज्ञाया अभ्रान्तित्वमिति न वाच्यम् ।

ವಿಜ್ಞಾನ-ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳ ಆಕ್ಷೇಪ

ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗುಂಪಿನವರಾದ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳೂ ಹಾಗೂ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳೂ ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. 'ಅದೇ ದಿಕ್ಕು ಇದು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಭ್ರಾಂತಿಯಾದೀತು ಎಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿಯೇ ಬೇರೆ ಪಂಗಡದವರಾದ ಕ್ಷಣಿಕತ್ವವಾದಿಗಳಾದ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರಿಗೂ, ವೈಭಾಷಿಕರಿಗೂ ಆಗಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು 'ದಿಕ್ಕುಗಳು ನಿತ್ಯ' ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ನಮಗೆ ಹೀಗೆ ಆಪಾದನೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಎಲ್ಲವೂ ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತವೆಂದು

ಒಪ್ಪುವರು. ಇದರಂತೆ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಎಲ್ಲವೂ ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಒಪ್ಪುವರು. ಮತಗಳಂತೆ ದಿಕ್ಕೇ ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತ-ವಾಗಿರುವಾಗ, ದಿಕ್ಕಿಗೆ ನಿತ್ಯತ್ವವು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು? ದಿಕ್ಕಿನ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ತಾನೇ ಸಾಧ್ಯ?

मू– तथा हि । किं दिशां भ्रान्तिकल्पितत्वं केनचित्प्रमाणेनोच्यते एवमेव वा । नाद्यः । प्रपञ्चमिथ्यात्वप्रमाणानाम् अन्यत्र दूषितत्वात् । असाधारणप्रमाणस्यानुपलम्भात् । न द्वितीयः । विज्ञानशून्यविषये च भ्रान्तिकल्पितत्वकल्पनां कर्तुं शक्यत्वात् ।

ಸಮಾಧಾನ : ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಾರದು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ದಿಕ್ಕುಗಳು ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಯಾವುದಾದರೋ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ ? ಅಥವಾ ಸುಮ್ಮನೆ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ - ಎನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಮಾಣವು ಎರಡು ರೀತಿ ಆಗಬಹುದು. ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ದಿಕ್ಕುಗಳೂ ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ, 'ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ' ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಬೇರೆಯ ಕಡೆ (ಪ್ರಪಂಚಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನ ಖಂಡನಾದಿಗಳಲ್ಲಿ) ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ. 'ದಿಕ್ಕುಗಳು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಅಸಾಧಾರಣ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ' ಎಂದರೆ, ಅಂಥಾ ಪ್ರಮಾಣವು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲದೇ, ದಿಕ್ಕುಗಳು ಮಿಥ್ಯೆ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಿಮ್ಮಿಂದ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ವಿಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಶೂನ್ಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ 'ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

मू– ननु यस्य स्वरूपमेव परोपाधिनिबन्धनं तन्मिथ्या । यथाङ्गुल्यवष्टब्धनयनोपाधिनिमित्तोऽपरचन्द्रमाः । परोपाधिकं च दिक्स्वरूपम् । आदित्योदयादिनैव दिक्कल्पनात् । तत्कथं दिशो भ्रान्तिकल्पितत्वे प्रमाणाभाव इत्यत आ ।

ಶಂಕಾ : ಯಾವುದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೊಂದು ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಮಿಥ್ಯ ಎಂದು ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬೆರಳಿನಿಂದ ಅವಷ್ಟಬ್ಧವಾದ (ತಿವಿದುಕೊಂಡ) ಕಣ್ಣಿನ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ, ಒಂದು ಚಂದ್ರನನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಈ ಔಪಾಧಿಕ ಚಂದ್ರನು ಮಿಥ್ಯೆ. ಇದರಂತೆ, ದಿಕ್ಕಿನ ಸ್ವರೂಪವೂ ಪರೋಪಾಧಿಕವಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಸೂರ್ಯೋದಯಾದಿಗಳಿಂದಲೇ ('ಆದಿ'ಶಬ್ದದಿಂದ ಧ್ರುವ-ನಕ್ಷತ್ರಾದಿಗಳು) ದಿಕ್ಕನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ, ದಿಕ್ಕುಗಳು ಭ್ರಾಂತಿ-ಕಲ್ಪಿತವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು ಏಕೆ ಇಲ್ಲ ?

मू– न चादित्योदयेनैव दिक्कल्पना । कुतो नेति चेत् । किं दिक्सामान्यस्वरूपमादित्योदयेन कल्प्यम् उत तद्विशेषस्वरूपम् । नाद्यः । अन्धकारेऽपि दिङ्मात्रप्रतीतेः । यदि दिक्स्वरूपमौपाधिकं स्यात् तर्हि उपाधिं विना नोपलभ्येत । न हि नयनस्य अङ्गुल्यवष्टम्भेन विना अपरचन्द्रमा उपलभ्यते । उपलभ्यते चोपाधित्वाभिमतादित्योदयाभावेऽपि दिक्स्वरूपम् । तत्कथं तदुपाधिकं स्यात् । अवकाशमात्रं हि दिगित्युच्यते । तच्च परनिरपेक्षेणैव साक्षिणा सर्वास्ववस्थासु प्राणभृन्मात्रस्य सिद्धम् । कथमन्यथान्धकारे करप्रसारणमपि कुर्युः । द्वितीयेऽपि किं दिग्विशेषस्वरूपमात्रमादित्योदयादिना कल्प्यम् उत तदीयं प्राच्यादित्वम् । तत्राद्यस्य एतदेवोत्तरम् । अन्धकारेऽपीति । अवकाशभागा एव हि दिग्विशेषाः । तेऽप्यादित्योदयादिनिरपेक्षेण साक्षिणैव प्रतीयन्ते । कथमन्यथा तदभावेऽपि मूर्तान्तरावष्टब्धावकाशभागपरित्यागेन भागान्तरे करप्रसारणादिकं क्रियते । न च भागानाम् औपाधिकत्वं स्वतो निभागस्योपाधिनापि सम्बन्धाभावात् । प्राच्यादित्वं च यदि तत्स्वलक्षणं तदैतदेवोत्तरम् । अन्धकारेऽपीति । अत्र प्राच्यादिशब्दवाच्यत्वं शब्दार्थसम्बन्धस्यौत्पत्तिकत्वेन न काल्पनिकम् ।

ಸಮಾಧಾನ : ಹೀಗೆ ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸೂರ್ಯೋದಯಾದಿಗಳಿಂದಲೇ ದಿಕ್ಕಿನ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ. ಏಕೆ ಅಲ್ಲವೆಂದರೆ, ಸೂರ್ಯೋದಯದಿಂದ ದಿಕ್ಕಿನ ಸಾಮಾನ್ಯಸ್ವರೂಪವು ಕಲ್ಪಿತವೋ ? ಅಥವಾ ದಿಗ್ವಿಶೇಷದ ಸ್ವರೂಪವು ಕಲ್ಪಿತವೋ? ದಿಕ್‌ಸಾಮಾನ್ಯವು ಕಲ್ಪಿತವೆನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕತ್ತಲಿನಲ್ಲೂ ದಿಜ್‌ಮಾತ್ರದ ಪ್ರತೀತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಒಂದುವೇಳೆ, ದಿಕ್ ಸಾಮಾನ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವು ಔಪಾಧಿಕವಾಗಿದ್ದರೆ, ಉಪಾಧಿಯು ಇಲ್ಲದೇ ತೋರಬಾರದಾಗಿತ್ತು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೆರಳಿನ ಅವಷ್ಟಂಭವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ, ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರನು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿ, ಅಂಧಕಾರದಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಯೆಂದು ಅನಿಯತವಾದ ಸೂರ್ಯೋದಯಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೂ, ದಿಕ್‌ಸ್ವರೂಪವು ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ, ಅದು ಹೇಗೆ ಸೂರ್ಯೋದಯಾದ್ಯು-ಪಾಧಿಕವಾದೀತು ? ಅವಕಾಶಮಾತ್ರವನ್ನೇ ದಿಕ್ಕೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆ ಅವಕಾಶವಾದರೋ, ಮತ್ತೊಂದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೇ ಸಾಕ್ಷೀಯಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಜೀವಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅಂಧಕಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕೈಯನ್ನು ಚಾಚುವರು?

ದಿಗ್ವಿಶೇಷದ ಸ್ವರೂಪವು ಕಲ್ಪಿತವೆಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲೂ , ದಿಗ್ವಿಶೇಷದ ಸ್ವರೂಪ ಮಾತ್ರವು ಸೂರ್ಯೋದಯಾದಿಗಳಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯೇ ? ಅಥವಾ ದಿಗ್ವಿಶೇಷದ ಪೂರ್ವತ್ವವೆ ಮೊದಲಾದದ್ದು ಕಲ್ಪಿತವೇ? ಇಲ್ಲೂ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಎಂದರೆ ದಿಗ್ವಿಶೇಷದ ಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರವು ಕಲ್ಪಿತ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಇದೇ ಉತ್ತರವು. ಅಂಧಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ದಿಗ್ವಿಶೇಷದ ಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರದ ಪ್ರತೀತಿಯು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಅವಕಾಶಗಳ ಭಾಗಗಳೇ ದಿಗ್ವಿಶೇಷಗಳಾಗಿವೆ. ಆ ಅವಕಾಶದ ಭಾಗಗಳೂ ಸೂರ್ಯೋದಯಾದಿಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ಪ್ರತೀತವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಸೂರ್ಯೋದಯಾದಿ-ಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅಂಧಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೊಂದು ಮೂರ್ತ-ಪದಾರ್ಥದ ಅಡ್ಡಿ ಇರುವ ಅವಕಾಶ ಭಾಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೈಚಾಚುವುದೇ ಮೊದಲಾದ್ದನ್ನು ಏಕೆ ಮಾಡುವರು? ಅವಕಾಶದ ಭಾಗಗಳು

ಔಪಾಧಿಕವೆನ್ನಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸ್ವತಃ ಭಾಗಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಉಪಾಧಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಯಾವ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಆಯಿತು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವು ಸಿಗದೇ, ಉಪಾಧಿಯ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು. 'ಪೂರ್ವತ್ವ ಮೊದಲಾದದ್ದು ಕಲ್ಪಿತ' ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಪೂರ್ವತ್ವ ಮೊದಲಾದದ್ದು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಉತ್ತರ. ಅಂಧಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಪೂರ್ವತ್ವಾದಿಸ್ವರೂಪದ ಪ್ರತೀತಿಯು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಅವಕಾಶದ ಭಾಗವನ್ನು ಪೂರ್ವ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿ 'ಪೂರ್ವಾದಿ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವವು ದಿಗ್ವಿಶೇಷದ ಪೂರ್ವತ್ವ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. ಇಂಥಾ ಪೂರ್ವತ್ವವು ಕಲ್ಪಿತ ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಶಬ್ದ ಹಾಗೂ ಅರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ-ವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದದ್ದು ಏನೂ ಇಲ್ಲ.

मू– एवं तर्हि दिक्प्रतीत्यर्थिनः किमित्यादित्योदयादिकं प्रतीक्षन्त इत्यत आह । कादाचित् भ्रान्तिरेव आदित्यदर्शनादिना निवार्यते । दिक्स्वरूपतद्विषयोः सिद्धत्वेऽपि दिगन्तरे दिगन्तरत्वभ्रान्तिं निवर्तयितुमेव तत्प्रतीक्षणम् । अनेन प्राच्यादिशब्दव्युत्पादनाय आदित्यादीनामुपयोगोऽपि सूचितः । दिगन्तरे दिगन्तरभ्रमस्य तद्विषयत्वात् ।

ಶಂಕಾ : ಹೀಗಾದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ದಿಕ್ಕಿನ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವರು ಏತಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸೂರ್ಯೋದಯಾದಿಗಳನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವರು ? ಎಂದರೆ,

ಸಮಾಧಾನ : ಅದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : ದಿಕ್ಕಿನ ಸ್ವರೂಪ, ದಿಗ್ವಿಶೇಷ ಇವುಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ, ಮತ್ತೊಂದು ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ದಿಕ್ಕೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ನಿವಾರಣ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಸೂರ್ಯೋದಯಾದಿಗಳ ನಿರೀಕ್ಷಣೆಯು. ಇದರಿಂದ, ಸೂರ್ಯ-ದರ್ಶನಾದಿಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಪೂರ್ವಾದಿಶಬ್ದಗಳ ವ್ಯುತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುವುದು ಅವುಗಳ ಉಪಯೋಗವೆಂದೂ ಸೂಚಿತವಾದಂತಾಯಿತು. ಬೇರೊಂದು

ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ, ಬೇರೊಂದು ದಿಕ್ಕೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯೇ ಸೂರ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಪೂರ್ವಾದಿ ದಿಕ್ಕುಗಳ ವ್ಯುತ್ಪಾದನೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ, ಆ ಭ್ರಮನಿವಾರಣೆಗೆ ಸೂರ್ಯಾದಿಗಳ ಉಪಯೋಗ.

ಮೂ– ननु दिशो वास्तवत्वे स्तम्भादिवव्यवस्थितत्वं स्यात् । स्तम्भो हि सर्वान् प्रति स्तम्भ एव । न चैवं दिक् । अस्माकं प्राच्याः अन्येषां प्रतीचीत्वात् । मैवम् । किं दिक्स्वरूपमधिकृत्यैतदुच्यते उत प्राच्यादिशब्दवाच्यत्वम् । नाद्यः । दिक्स्वरूपस्य व्यवस्थितत्वात् । न द्वितीयः । तस्य सम्बन्धिशब्दत्वात् । न हि पितापुत्रादिशब्दा अप्यव्यवस्थिता इत्येतावता पित्रादिस्वरूपं पित्रादिशब्दवाच्यत्वं वा अवास्तवं भवतीति ।

ದಿಕ್ಕುಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೆನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಸಮಾಧಾನಗಳು

ಆಕ್ಷೇಪ : ದಿಕ್ಕುಗಳು ವಾಸ್ತವಿಕವಾದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸ್ತಂಭವೇ ಮೊದಲಾದ್ದರಂತೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಇರಬೇಕು. ಕಂಭವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಕಂಭವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಕಂಭ, ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಕುಂಭ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ರೀತಿ ದಿಕ್ಕು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಪೂರ್ವವಾದದ್ದು, ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಪಶ್ಚಿಮವಾಗಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ದಿಕ್ಕು ವಾಸ್ತವಿಕವಲ್ಲ.

ಸಮಾಧಾನ : ಆ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ದಿಕ್ಕಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತೀರೋ ಅಥವಾ ಪೂರ್ವಾದಿಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿರೋ? 'ದಿಕ್ಕಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವೇ ಆಗಿದೆ (ಆ ಸ್ವರೂಪ ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಪೂರ್ವಾದಿಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಧಿಕರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ' ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪೂರ್ವಾದಿಗಳು ಸಂಬಂಧಿ ಶಬ್ದಗಳು. ಪಿತಾಪುತ್ರ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಸಂಬಂಧಿಶಬ್ದಗಳಾಗಿವೆ. ಒಬ್ಬನೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಪಿತೃವಾಗಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಪುತ್ರನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ

ಪಿತ್ರಾದಿಶಬ್ದಗಳು ಅವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಎನ್ನುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಪಿತ್ರಾದಿಸ್ವರೂಪವಾಗಲೀ, ಪಿತ್ರಾದಿಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವವಾಗಲೀ ಅವಾಸ್ತವವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ, ಪೂರ್ವಾದಿಗಳು ಸಂಬಂಧಿಶಬ್ದಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಅವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದರೂ, ಪೂರ್ವಾದಿಸ್ವರೂಪವಾಗಲೀ ಪೂರ್ವಾದಿಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವವಾಗಲೀ ಅವಾಸ್ತವವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

मू– ननु यदि दिशो भ्रान्तिविषयत्वमङ्गीकृतं तदा मिथ्यात्वं सिद्धमेव शुक्तिरजतादिवदिति चेत् । किमारोप्यतया भ्रान्तिविषयत्वं मिथ्यात्वे हेतुत्वेन विवक्षितम् उताधिष्ठानतया अथ साधारणम् । आद्ये सिद्धसाधनम् । आरोप्याया दिशो मिथ्यात्वेनाङ्गीकारात् । आरोप्यमिथ्यात्वेऽपि प्रधानस्य सत्त्वोपपत्तेः । नापि द्वितीयतृतीयौ । विज्ञानशून्ययोरपि साम्यात् । नोक्तरूपं विज्ञानं शून्यं वा तत्वमिति वादिविप्रतिपत्तिविषयत्वात् । सा च तेषां प्रतिपत्तिः भ्रान्तिरिति परेणाङ्गीकृतत्वात् । तथा चोक्तविधया भ्रान्तिविषयत्वमनैकान्तिकमिति । अतः तदेवेदं वाक्यमिति प्रत्यभिज्ञानाद्वेदस्यापौरुषेयत्वं सिद्धम् ।

ಆಕ್ಷೇಪ : ಒಂದು ವೇಳೆ ದಿಕ್ಕುಗಳಿಗೆ ಭ್ರಾಂತಿವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಆಗ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳು ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿವೆ, ಹಾಗೂ ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ.

ಸಮಾಧಾನ : ಈ ಮೇಲೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದ, 'ದಿಕ್ಕುಗಳು ಮಿಥ್ಯಾ, ಭ್ರಾಂತಿವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಶುಕ್ತಿರಜತದಂತೆ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಆರೋಪ್ಯರೂಪದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವೆಂದು ವಿವಕ್ಷಾಮಾಡುತ್ತೀರೋ ? ಅಧಿಷ್ಠಾನರೂಪದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಹೇತುವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ ? ಅಥವಾ ಸಾಧಾರಣ ಭ್ರಾಂತಿವಿಷಯತ್ವವನ್ನೋ (ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯು ಅಧಿಷ್ಠಾನರೂಪದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿವಿಷಯ, ರಜತವು ಆರೋಪ್ಯರೂಪದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿವಿಷಯ)? ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ

ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಡುವ ದಿಕ್ಕುಗಳು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ (ಪೂರ್ವವನ್ನು ನೋಡಿ ಪಶ್ಚಿಮ ಎಂದುಕೊಂಡರೆ, ಆರೋಪ್ಯವಾದ ಪಶ್ಚಿಮ ದಿಕ್ಕು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ). ಆರೋಪ್ಯವಾದದ್ದು ಮಿಥ್ಯಾ ಆದರೂ, ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಸತ್ತ್ವವು ಕೂಡುತ್ತದೆ (ಆರೋಪ್ಯವಾದ ಪಶ್ಚಿಮ ದಿಕ್ಕು ಮಿಥ್ಯಾ ಆದರೂ, ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪಶ್ಚಿಮ ದಿಕ್ಕು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ). 'ಅಧಿಷ್ಠಾನತ್ವೇನ ಭ್ರಾಂತಿವಿಷಯತ್ವ ಅಥವಾ ಸಾಧಾರಣ ಭ್ರಾಂತಿವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಹೇತು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ' ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ, ಶೂನ್ಯಗಳು ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗಬೇಕಾದೀತು. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವೂ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗಿವೆ. ಬೌದ್ಧನು ಹೇಳುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾಗಲೀ, ಶೂನ್ಯವಾಗಲೀ ತತ್ತ್ವವಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಗಳ ವಿರುದ್ಧವಚನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ವಿಜ್ಞಾನವೇ ತತ್ತ್ವ ಎಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಬೇರೊಬ್ಬವಾದಿಗಳು ವಿಜ್ಞಾನವು ತತ್ತ್ವವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಅದನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಹೇಳಲೇ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಭ್ರಾಂತಿವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗು-ತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ, ಶೂನ್ಯಕ್ಕೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ, ವಿಜ್ಞಾನ, ಶೂನ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾಯಾ ವಾದಿಗಳಂತೆ, ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಭ್ರಾಂತಿವಿಷಯತ್ವವು ಇರುವುದರಿಂದ, ವ್ಯಭಿಚಾರ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ, ದಿಕ್ಕುಗಳು ವಾಸ್ತವ ಎಂಬುದರ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿದ್ದರಿಂದ, 'ಅದೇ ದಿಕ್ಕು ಇದು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಿಂದ ದಿಕ್ಕಿನ ಸ್ಥೈರ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾದಂತೆ, 'ಅದೇ ವಾಕ್ಯವು ಇದು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಿಂದ ವೇದದ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

मू– किञ्च सामान्यसिद्धिपरिशेषाभ्यामपि वेदस्यापौरुषेयत्वं सिद्ध्यति । तथा हि । अस्ति तावत् धर्माधर्मस्वर्गनरकादिषु सर्ववादिसम्प्रतिपत्तिः । यस्तु तान्नाङ्गीकरोति सोऽपि पूर्वोक्तप्रकारेण बोधनीयः । ते च प्रामाण्योपेताः वस्तुत्वात् घटवत् । नह्यप्रामाणिके अर्थे सर्वेषां सम्प्रतिपत्तिः सम्भवति । अतिप्रसङ्गता । एवं सामान्यतो धर्मादिविषये प्रामाण्ये सिद्धे तस्य परिशेषेणापौरुषेयत्वम् ।

ಸಾಮಾನ್ಯ ಪರಿಶೇಷ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ವೇದಾಪೌರುಷೇಯತ್ವಸಾಧನೆ

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯಸಿದ್ಧಿ ಹಾಗೂ ಪರಿಶೇಷಗಳಿಂದಲೂ ವೇದದ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಧರ್ಮ-ಅಧರ್ಮ, ಸ್ವರ್ಗ-ನರಕ ಮೊದಲಾದುದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ವಾದಿಗಳ ಸಮ್ಮತಿಯಿದೆ. ಯಾರು ಅವುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಅವನನ್ನು (ಚಾರ್ವಾಕನನ್ನು) ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ ಬೋಧಿಸಬೇಕು. 'ಆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಾದಿಗಳು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿದವು, ವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ, ಘಟದಂತೆ' ಎಂದು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತಿಯು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ, ಅಪ್ರಮಾಣಿಕವಾದ್ದನ್ನೂ ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, 'ಮೊಲಕ್ಕೆ ಕೊಂಬು ಇದೆ ಎಂದೂ ಏತಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಬಾರದು' ಎಂದು ಅತಿಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಧರ್ಮಾದಿವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಾಗ, ಪರಿಶೇಷದಿಂದ ಆ ಪ್ರಮಾಣವು ಅಪೌರುಷೇಯವಾಕ್ಯ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

मू– अनुमानादीनि धर्मादौ प्रमाणानि न भवन्ति धर्मादीनां तदगोचरत्वात् । यो यद्गोचरो न भवति तत्र तन्न प्रमाणम् । यथा सम्प्रतिपन्नम् । धर्मादीनि चानुमानादिना न प्रमीयन्ते तदगोचरत्वादिति प्रयोगद्वयं प्रसक्तप्रतिषेधार्थम् ।

ಪ್ರಸಕ್ತ ಪ್ರತಿಷೇಧಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳು

ಧರ್ಮಾದಿವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏನೋ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಿರಬೇಕಾದಲ್ಲಿ, ಆ ಪ್ರಮಾಣವು ಅನುಮಾನವೇ ಮೊದಲಾದ್ದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ? ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನುಮಾನಾದಿಗಳು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಷೇಧಮಾಡಲು ಎರಡು ಪ್ರಯೋಗಗಳಿವೆ. 1) ಅನುಮಾನಾದಿಗಳು ಧರ್ಮಾದಿವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಾದುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಧರ್ಮಾದಿಗಳು ಅನುಮಾನಾದಿಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ

ಗೋಚರವಲ್ಲವೋ, ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದ ರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಿವಿಯು ಹೇಗೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆ 2) ಧರ್ಮಾದಿಗಳು ಅನುಮಾನಾದಿಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ , ಅನುಮಾನಾದಿಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ. ಯಾವುದು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಲ್ಲವೋ ಅದು ಆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ, ಸಮ್ಮತವಾದ್ದಂತೆ.

ಮೂ– तथा हि । प्रत्यक्षं न तावद् बाध्यम् । धर्मादौ प्रमाणं तस्य रूपादिमति द्रव्ये तदीयेषु गुणकर्मसामान्येष्वेव सामर्थ्यात् । नापि मानसं सुखं अनुभवामीतिवत् धर्ममनुभवामीत्यनुव्यवसायाभावात् । न च धर्मादेर्योगिप्रत्यक्षसिद्धत्वं वाच्यम् । तत्र प्रमाणाभावात् । अस्तु वा योगिप्रत्यक्षवेद्यत्वं धर्मादेः कथमस्माकम् तन्निश्चयः । नास्माकं तदीयेन प्रत्यक्षेन धर्मादिनिश्चयः । तदनुमानं वा सम्भवति ।

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರತಿಷೇಧ

ಇನ್ನು ಮುಂದೆ, ಒಂದೊಂದೇ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಪ್ರತಿಷೇಧ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲಿಗೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಪ್ರತಿಷೇಧ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಬಾಹ್ಯ ಮಾನಸ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಚಕ್ಷುರಾದಿ ಬಾಹ್ಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಧರ್ಮಾದಿಗಳು ವಿಷಯದ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬಾಹ್ಯ-ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ರೂಪಾದಿಗಳುಳ್ಳ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಗುಣ, ಕ್ರಿಯಾ, ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಾತ್ರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಮಾನಸಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೂ ಧರ್ಮಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬಂತೆ 'ಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ಅನುವ್ಯವಸಾಯವು (ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನ) ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು, ಧರ್ಮಾದಿಗಳು ಯೋಗಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವೆಂದೂ ಹೇಳಬಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ 'ಧರ್ಮಾದಿಗಳು ಯೋಗಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಅದು

ತಿಳಿಯುವುದು ? ಅವರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ನಮಗೆ ಧರ್ಮಾದಿ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಲೀ, ಧರ್ಮಾದಿಗಳ ಅನುಮಾನವಾಗಲೀ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

मू– नाप्यनुमानं तद्व्याप्तलिङ्गाभावात् । सामान्यतो दृष्टेन तत्कथञ्चित्स्वरूपमात्रसिद्धावपि न साधनफलसम्बन्धरूपस्तद्वि-शेषोऽनुमातुं शक्यः । न च तदनिश्चये अनुष्ठानं सम्भवति ।

ಅನುಮಾನಪ್ರತಿಷೇಧ

ಅನುಮಾನವೂ ಧರ್ಮಾದಿವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಧರ್ಮಾದಿಗಳಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಲಿಂಗವಿರುವುದಿಲ್ಲ (*'ಯತ್ರ ಧೂಮಃ ತತ್ರಾಗ್ನಿಃ'* ಎಂಬಂತೆ ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಧೂಮವೆಂಬ ಲಿಂಗವಿರುವಂತೆ, *ಯತ್ರ ಅಮುಕಃ ತತ್ರ ಧರ್ಮಃ* ಎಂಬುದಾಗಿ ಧರ್ಮದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಲಿಂಗವಿಲ್ಲವೆಂದರ್ಥ). ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ದೃಷ್ಟಾನುಮಾನದಿಂದ ಒಂದು ವೇಳೆ ಧರ್ಮಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರವು ಸಿದ್ಧವಾದರೂ, ಧರ್ಮಸಾಧನ, ಅದರ ಫಲ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧರೂಪವಾದ ಧರ್ಮದ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಅನುಮಾನ ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. (ರೈತನ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಬೆಳೆಯು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ, ಆದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿವಂತರು, 'ಯಜ್ಞಾದಿಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತ-ರಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಯಜ್ಞಾದಿಗಳು ಧರ್ಮ, ಅದರಂತೆ ಏನೋ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಜನವಿದೆ' ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಊಹಿಸಬಹುದಾದರೂ ವಿಶೇಷ-ಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಉಪಾಯವಿಲ್ಲವೆಂದರ್ಥ).

मू– न च पौरुषेयवाक्यं प्रमाणम् । पुरुषाणाम् अज्ञानादिसम्भवेन धर्मेषु फलेष्वप्याश्वासानुपपत्तेः । न च मन्वादिष्वाश्वासो दृश्यत इति वाच्यम् । अपौरुषेयवाक्यमूलत्वनिश्चयेनैव तत्राप्याश्वासात् ।

ಪೌರುಷೇಯವಾಕ್ಯಪ್ರತಿಷೇಧ

ಪೌರುಷೇಯವಾಕ್ಯವೂ ಧರ್ಮಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗು-ವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪುರುಷರುಗಳಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನಾದಿಗಳು (ಆದಿಶಬ್ದದಿಂದ,

ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನ, ವಿಪ್ರಲಂಭಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು) ಸಂಭಾವಿತವಾದ್ದರಿಂದ, ಧರ್ಮಾದಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಅವುಗಳಿಂದ ಹೊಂದಲ್ಪಡುವ ಫಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಂಬಿಕೆಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ, 'ಮನ್ವಾದಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವು ಕಾಣುತ್ತಿದೆಯಲ್ಲಾ' ಎಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ, ಅವರ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದಗಳೇ ಮೂಲವಾಗಿವುಳ್ಳವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಿಕೊಂಡೇ, ಅವರ ಮಾತನ್ನು ನಂಬುತ್ತೇವೆ.

ಮೂ– ततोऽनुमानादिभिः धर्माद्यसिद्धेः सर्वैरपौरुषेयं वाक्यमङ्गीकार्यम् । तादृशवाक्यं तत्र वाक्ये वेद एव तदतिरिक्तस्य कर्तृप्रसिद्धिमत्वात् । न सर्वेषां धर्मादिप्रतिपत्तिर्वेदेनैव किन्तु धर्मादिस्वरूपे वेदेन प्रतीते तद्विशेषेषु तमतिक्रम्य स्वमतिदोषाद्वादिनां विप्रतिपत्तयः प्रतीयन्ते । अन्यथा धर्मादेः बुद्धावारोहस्यैवासम्भवात् ।

ಪ್ರತಿಷೇಧದ ಫಲವಾಗಿ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವಸಿದ್ಧಿ

ಹೀಗೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-ಅನುಮಾನ- ಪೌರುಷೇಯವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಧರ್ಮಾದಿಗಳ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಎಲ್ಲರೂ ಅಪೌರುಷೇಯವಾಕ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಅಂಥಾ ವಾಕ್ಯವು ವೇದವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ವೇದದಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಕರ್ತೃಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ವೇದವೇ ಪ್ರಮಾಣವಾದಲ್ಲಿ, ಧರ್ಮವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರೂ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿ ಏಕೆ ಹೇಳುವರೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲರೂ ಧರ್ಮಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವೇದದಿಂದಲೇ ಪಡೆದರೂ, ಧರ್ಮಾದಿಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವೇದದಿಂದ ತಿಳಿದು ಧರ್ಮವಿಶೇಷಗಳಲ್ಲಿ ವೇದವನ್ನು ಮೀರಿಕೊಂಡು, ತಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿದೋಷದಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ವೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ, ಧರ್ಮಾದಿಗಳು ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಆರೂಢವಾಗುವುದೇ ಅಸಂಭಾವಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

मू- ननु प्रमा ज्ञानहेत्वतिरिक्तहेत्वधीना कार्यत्वे सति तद्विशेषत्वादिप्रमावदित्यनुमानेन ज्ञानस्य याथार्थ्यरूपं प्रामाण्यं वाक्यगताप्तोक्तत्वगुणजन्यं दृष्टम् । अत एव वाक्यस्यापि यथार्थ-ज्ञानसाधनत्वलक्षणं प्रामाण्यम् आप्तोक्तत्वगुणाधीनमिति साधयितुं शक्यते । अतः कथं वेदस्यापौरुषेयत्वे तत्प्रामाण्यमुपपद्यते । प्रमाण्य-कारणगुणाभावात् इति शङ्का च नोत्थानं लभते । प्रामाण्यस्य स्वतस्त्वाङ्गीकारात् । गुणसन्निधेर्यादृच्छिकत्वकल्पनं युक्तम् । वेदापौरुषेयत्वस्योक्तवक्ष्यमाणानेकप्रमाणसिद्धत्वेन वेदापौरुषेयत्वस्य हातुमशक्यत्वात् । प्रामाण्यस्य च नियमेन गुणजन्यत्वाभावात् । यादृच्छिकसंवादिनो वाक्यस्य गुणाभावेऽपि यथार्थज्ञानजनकत्वात् । अतः उक्तानुमानस्य बाधितविषयत्वम् ।

ವೇದಾಪೌರುಷೇಯತ್ವದ ಮೇಲೆ ಶಂಕಾಸಮಾಧಾನಗಳು

ಶಂಕಾ : 'ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದರ ದೆಸೆಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾರಣದ ಅಧೀನ ಕಾರ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಕಾರ್ಯವಿಶೇಷ-ವಾದ್ದರಿಂದ, ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಂತೆ (ಎಂದರೆ, ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವಾಗ ಜ್ಞಾನವು ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅಯಥಾರ್ಥತ್ವವು ದೋಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ಯಥಾರ್ಥ-ಜ್ಞಾನವು ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ, ಯಥಾರ್ಥತ್ವವು ಗುಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ)' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ, 'ಜ್ಞಾನದ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯ' ಎಂಬ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ವಾಕ್ಯಗತವಾದ ಆಪ್ತೋಕ್ತತ್ವ ಎಂಬ ಗುಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ, ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವಾಕ್ಯದ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಸಾಧನತ್ವ ರೂಪವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಸಹ ಆಪ್ತೋಕ್ತತ್ವ ಎಂಬ ಗುಣದ ಅಧೀನ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಹೇಗೆ ಕೂಡುತ್ತದೆ? ಅಪೌರುಷೇಯವಾದಾಗ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಆಪ್ತೋಕ್ತತ್ವ ಎಂಬ ಗುಣವು ಇರುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ?

ಸಮಾಧಾನ : ಹೀಗೆಂಬ ಶಂಕೆಯು ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಾವು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವತಸ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ (ಗುಣಜನ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ). ಹಾಗಾದರೆ, ಮಹಾಭಾರತಾದಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಪ್ತೋಕ್ತ-ತ್ವವು ಇದೆಯಲ್ಲಾ ಎಂದರೆ, ಗುಣಸನ್ನಿಧಾನವು ಯಾದೃಚ್ಛಿಕ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುವುದೇ ಯೋಗ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ, ವೇದಾಪೌರುಷೇಯತ್ವವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ, ಹಾಗೂ ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದದ್ದ-ರಿಂದ, ವೇದಾಪೌರುಷೇಯತ್ವವನ್ನು ಬಿಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ನಿಯಮೇನ ಗುಣಜನ್ಯವೆಂದು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಯಾದೃಚ್ಛಿಕ (ಅಕಸ್ಮಾತ್ತಾಗಿ) ಸಂವಾದಿಯಾದ ವಾಕ್ಯವು ಆಪ್ತೋಕ್ತತ್ವ ಎಂಬ ಗುಣವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನಜನಕವಾದದ್ದು ಕಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಶಂಕಿಸಿದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಜ್ಞಾನಹೇತುಭಿನ್ನಹೇತ್ವಧೀನತ್ವವು ಬಾಧಿತವಾಗಿದೆ.

ಮೂ– ननु यदि वाक्यमात्रस्य यथार्थज्ञानजनकत्वं तदा बौद्धादि-वाक्यस्यापि तत्स्यात् । ततश्च तज्जन्यज्ञानं यथार्थमापद्येतेति चेत् । मैवम् । तस्याज्ञानविप्रलम्भादिदोषमूलत्वेनायथार्थज्ञानजनकत्वात् । वाक्यगता हि दोषाः तस्य यथार्थज्ञानजननशक्तिं प्रतिबद्ध्य विपरीत-ज्ञानजननशक्तिमाविर्भावयन्ति । औत्सर्गिकत्वात् स्वतः प्रामाण्य-स्यापवादेनाप्रामाण्यं च भवतीति किमनुपपन्नम् । वाक्यगत-स्यायथार्थज्ञानजनकत्वलक्षणस्याप्रामाण्यस्य परतस्त्वानङ्गीकारे काचादिव्यभिचारादिदुष्टयोरिन्द्रियलिङ्गयोरप्यप्रामाण्यहेतुत्वं न स्यात् । पुरुषदोषाणां वाक्याप्रामाण्यनिमित्तत्वाभावो हि द्वेधा भवति । दुष्टवाक्यस्याप्रामाण्याभावेनाप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वेन वा । आद्ये दुष्टेन्द्रियादेरप्रामाण्यं न स्यात् । द्वितीये काचादीनामपीन्द्रियाद्य-प्रामाण्ये निमित्तत्वं न स्यात् । यद्युभयस्याप्यनभ्युपगमस्तर्ह्यनु-भवविरोधः । तथा हि । दुष्टेन्द्रियादेरप्रामाण्यानङ्गीकारः किं तस्य

ज्ञानकारणत्वाभावात् याथार्थ्याद्वा काचादेरप्रामाण्यकारणत्वाभावाद्वा । नाद्यः । ज्ञानस्येन्द्रियान्वयव्यतिरेकानुविधानानुभवविरोधात् । न द्वितीयः । बाधानुभवविरोधात् । तृतीये त्वप्रामाण्यस्य काचाद्यन्वयव्यतिरेकानुविधानानुभवविरोधः ।

ಬೌದ್ಧವಾಕ್ಯ ಸಾಮ್ಯದ ನಿರಾಸ

ಶಂಕಾ : ಒಂದು ವೇಳೆ 'ವಾಕ್ಯಮಾತ್ರವು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಬೌದ್ಧಾದಿವಾಕ್ಯಗಳೂ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಿ - ಎಂದು ಆಪತ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರಿಂದ ಬೌದ್ಧಾದಿವಾಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಸಮಾಧಾನ : ಹೀಗೆ ಶಂಕಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧಾದಿವಾಕ್ಯವು ಅಜ್ಞಾನ, ವಿಪ್ರಲಂಭ (ಮೋಸ) ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳೇ ಮೂಲವಾಗಿವುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಜನಕವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷಗಳು ವಾಕ್ಯಕ್ಕಿರುವ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಜನನಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತಡೆದುಹಾಕಿ, ವಿರುದ್ಧವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಆವಿರ್ಭಾವ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಸ್ವತಃ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಎಂಬುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದದಿಂದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದೂ ಅಯುಕ್ತವಲ್ಲ. 'ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಜನಕತ್ವವೆಂಬ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಃ' ಎಂದು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ, ಕಾಚಮೊದಲಾದ ದೋಷದಿಂದ ದುಷ್ಟವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ, ವ್ಯಭಿಚಾರಾದಿದೋಷದಿಂದ ದುಷ್ಟವಾದ ಲಿಂಗಕ್ಕೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕಾರಣತ್ವವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬೇಕಾದೀತು. ಎಂದರೆ, ಕಾಚಾದಿ ದೋಷದುಷ್ಟವಾದ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದಲೂ, ವ್ಯಭಿಚಾರಾದಿದೋಷದುಷ್ಟವಾದ ಲಿಂಗದಿಂದಲೂ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಬೇಕಾದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ, ದೋಷದುಷ್ಟವಾದ ವಾಕ್ಯ ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನಜನಕವೆಂದು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು.

ಪುರುಷದೋಷಗಳು ವಾಕ್ಯದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗದೇ ಇರುವುದು ಎರಡು ರೀತಿ ಆಗಬಹುದು. ದುಷ್ಟವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲದೇ

ಇರುವುದರಿಂದ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವತಸ್ತ್ವವಿರುವುದರಿಂದ. ದುಷ್ಟ-ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಾದರೆ ದುಷ್ಟೇಂದ್ರಿಯ, ದುಷ್ಟಲಿಂಗ-ಗಳಿಗೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದೀತು. ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವತಸ್ತ್ವವಿದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಕಾಚಾದಿಗಳಿಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿ ಕಾರಣತ್ವವು ಇಲ್ಲ ಎಂದಾದೀತು. ಎರಡನ್ನೂ ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ, ಅನುಭವ-ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ದುಷ್ಟೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರುವುದು ಏತಕ್ಕೋಸ್ಕರ? ದುಷ್ಟೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೇ ಕಾರಣವಲ್ಲವೋ ? ಅವುಗಳಿಗೆ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯವು ಉಂಟೋ ? ಅಥವಾ ಕಾಚಾದಿಗಳು ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲವೋ? ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ಇಂದ್ರಿಯಾನ್ವಯವ್ಯತೀರೇಕಾನು-ವಿಧಾಯಿಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ (ಇಂದ್ರಿಯವಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನವಿರುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಯಮವಿರುವುದ-ರಿಂದ ದುಷ್ಟೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ವಿರುದ್ಧ ಎಂದರ್ಥ). ದುಷ್ಟೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ದುಷ್ಟೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಾಧೆಯ ಅನುಭವದ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾಚಾದಿಗಳು ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಕಾಚಾದಿಗಳಿದ್ದರೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಾನುವಿಧಾನದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮೂ– ननु यादृच्छिकसंवादिषु सत्यपि दोषेऽप्रामाण्याभावात्कथम-प्रामाण्यस्य दोषान्वयव्यतिरेकानुविधानमिति चेन्न । तस्य सद्भाव एवोत्पादो नासद्भाव इत्यन्वयव्यतिरेकयोः कार्यकारणभावहेतुत्वात् । कारणे सत्यपि कार्यानुत्पादस्य सामग्र्यभावेन प्रतिबन्धेन वोपपत्ते-रिति । अत एव दोषाभावोऽपि न प्रामाण्यकारणम् । यादृच्छिक-संवादिषु सत्यपि दोषे प्रामाण्याज्ञानोदयात् । अतः प्रामाण्यं स्वतः परतोऽप्रामाण्यमिति सिद्धम् ।

ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಪರತಸ್ತ್ವದ ಮೇಲೆ ಶಂಕಾ-ಸಮಾಧಾನಗಳು

ಶಂಕಾ : ಯಾದೃಚ್ಛಿಕಸಂವಾದಿ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ದೋಷವಿದ್ದರೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, 'ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ದೋಷಾನ್ವಯ ವ್ಯತಿ-ರೇಕಾನುವಿಧಾಯಿ (ದೋಷವಿದ್ದರೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ, ದೋಷವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲ)' ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವುದೆಂದರೆ,

ಸಮಾಧಾನ : ಹಾಗಲ್ಲ, 'ದೋಷವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಕಾರಣವಿದ್ದರೂ ಕಾರ್ಯವು ಹುಟ್ಟದೇ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಮಗ್ರಿಯು ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವುದೋ, ಪ್ರತಿಬಂಧಕ-ವಿರುವುದೋ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ (ಅಗ್ನಿಯಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಧೂಮವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ, ಅಗ್ನಿಯಿಲ್ಲದೆ ಧೂಮವಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ, ಅಗ್ನಿಯು ಕಾರಣ. ಧೂಮವು ಕಾರ್ಯ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅಗ್ನಿಯಿದ್ದರೂ ಧೂಮವಿಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೆ, ಕಟ್ಟಿಗೆಯು ಹಸಿಯಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಕೂಡಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅಗ್ನಿಯು ಧೂಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎನ್ನಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ, ದೋಷಕ್ಕೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣ ಭಾವವುಂಟು ಎಂದರ್ಥ). ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ದೋಷಾಭಾವವೂ ಕೂಡ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾದೃಚ್ಛಿಕಸಂವಾದಿಯಲ್ಲಿ ದೋಷ-ವಿದ್ದರೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ (ದೋಷಾಭಾವವಿದ್ದರೇ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಎಂದರ್ಥ).

ಆದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ, ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಃ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

मू– वेदस्य नित्यत्वे श्रुतिरपि । तस्मै नूनमभिद्यवे वाचा विरूप नित्यया । वृष्णे चोदस्व सुष्टुतिमिति मन्त्रस्यायमर्थः । अभितो द्यौः प्रकाशो यस्यासावभिद्युः । तस्मै अभिद्यवे । वृष्णे वर्षित्रे नूनं निश्चितम् । भो विरुप नित्यया वाचा वेदलक्षणया सुष्टुतिं

ಇರುವುದರಿಂದ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವತಸ್ತ್ವವಿರುವುದರಿಂದ. ದುಷ್ಟ-ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಾದರೆ ದುಷ್ಟೇಂದ್ರಿಯ, ದುಷ್ಟಲಿಂಗ-ಗಳಿಗೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದೀತು. ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವತಸ್ತ್ವವಿದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಕಾಚಾದಿಗಳಿಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿ ಕಾರಣತ್ವವು ಇಲ್ಲ ಎಂದಾದೀತು. ಎರಡನ್ನೂ ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ, ಅನುಭವ-ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ದುಷ್ಟೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರುವುದು ಏತಕ್ಕೋಸ್ಕರ? ದುಷ್ಟೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೇ ಕಾರಣವಲ್ಲವೋ ? ಅವುಗಳಿಗೆ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯವು ಉಂಟೋ ? ಅಥವಾ ಕಾಚಾದಿಗಳು ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲವೋ? ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ಇಂದ್ರಿಯಾನ್ವಯವ್ಯತೀರೇಕಾನು-ವಿಧಾಯಿಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ (ಇಂದ್ರಿಯವಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನವಿರುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಯಮವಿರುವುದ-ರಿಂದ ದುಷ್ಟೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ವಿರುದ್ಧ ಎಂದರ್ಥ). ದುಷ್ಟೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಯಥಾರ್ಥ ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ದುಷ್ಟೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಾಧೆಯ ಅನುಭವದ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾಚಾದಿಗಳು ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಕಾಚಾದಿಗಳಿದ್ದರೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಾನುವಿಧಾನದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮೂ– ननु यादृच्छिकसंवादिषु सत्यपि दोषेऽप्रामाण्याभावात्कथम-प्रामाण्यस्य दोषान्वयव्यतिरेकानुविधानमिति चेन्न । तस्य सद्भाव एवोत्पादो नासद्भाव इत्यन्वयव्यतिरेकयोः कार्यकारणभावहेतुत्वात् । कारणे सत्यपि कार्यानुत्पादस्य सामग्र्यभावेन प्रतिबन्धेन वोपपत्ते-रिति । अत एव दोषाभावोऽपि न प्रामाण्यकारणम् । यादृच्छिक-संवादिषु सत्यपि दोषे प्रामाण्याज्ञानोदयात् । अतः प्रामाण्यं स्वतः परतोऽप्रामाण्यमिति सिद्धम् ।

ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಪರತಸ್ತ್ವದ ಮೇಲೆ ಶಂಕಾ-ಸಮಾಧಾನಗಳು

ಶಂಕಾ : ಯಾದೃಚ್ಛಿಕಸಂವಾದಿ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ದೋಷವಿದ್ದರೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, 'ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ದೋಷಾನ್ವಯ ವ್ಯತಿ-ರೇಕಾನುವಿಧಾಯಿ (ದೋಷವಿದ್ದರೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ, ದೋಷವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲ)' ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವುದೆಂದರೆ,

ಸಮಾಧಾನ : ಹಾಗಲ್ಲ, 'ದೋಷವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಕಾರಣವಿದ್ದರೂ ಕಾರ್ಯವು ಹುಟ್ಟದೇ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಮಗ್ರಿಯು ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವುದೋ, ಪ್ರತಿಬಂಧಕ-ವಿರುವುದೋ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ (ಅಗ್ನಿಯಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಧೂಮವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ, ಅಗ್ನಿಯಿಲ್ಲದೆ ಧೂಮವಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ, ಅಗ್ನಿಯು ಕಾರಣ. ಧೂಮವು ಕಾರ್ಯ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅಗ್ನಿಯಿದ್ದರೂ ಧೂಮವಿಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೆ, ಕಟ್ಟಿಗೆಯು ಹಸಿಯಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಕೂಡಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅಗ್ನಿಯು ಧೂಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎನ್ನಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ, ದೋಷಕ್ಕೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣ ಭಾವವುಂಟು ಎಂದರ್ಥ). ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ದೋಷಾಭಾವವೂ ಕೂಡ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾದೃಚ್ಛಿಕಸಂವಾದಿಯಲ್ಲಿ ದೋಷ-ವಿದ್ದರೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ (ದೋಷಾಭಾವವಿದ್ದರೇ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಎಂದರ್ಥ).

ಆದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವತಃ, ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಃ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

मू– वेदस्य नित्यत्वे श्रुतिरपि । तस्मै नूनमभिद्यवे वाचा विरूप नित्यया । वृष्णे चोदस्व सुष्टुतिमिति मन्त्रस्यायमर्थः । अभितो द्यौः प्रकाशो यस्यासावभिद्युः । तस्मै अभिद्यवे । वृष्णे वर्षित्रे नूनं निश्चितम् । भो विरूप नित्यया वाचा वेदलक्षणया सुष्टुतिं

शोभनलक्षणां स्तुतिं चोदस्व प्रेरय कुरु इत्यर्थः । वाक्शब्दो वागिन्द्रियेऽपि प्रसिद्ध इति स्पष्टां श्रुतिं पठन्ति । नित्यया नित्ययास्तौमि ब्रह्म तत्परमं पदमिति । परमं पदं परमं प्राप्यम् । अस्य मन्त्रस्य ब्राह्मणं नित्यानित्यविवेचनपरम् । श्रुतिर्वा व नित्या अनित्या वा व स्मृतयो याश्चान्या वा च इति पैङ्गिश्रुतिः । विज्ञेयं परमं ब्रह्म ज्ञापिका परमा श्रुतिः । अनादिनित्या सा तच्च विना तां न स गम्यत इति कात्यायनश्रुतिः । परमं विज्ञेयं मुमुक्षूणां प्रधानं प्रमेयं परमा ज्ञापिका प्रधानं प्रमाणम् । अनादीति तदुभयोपपादनम् । सम्बन्ध-शब्दोक्तः परमात्मा । सहस्रधा महिमानः सहस्रं यावद् ब्रह्म विष्टितं तावती वाक् । यस्य सहस्रमपरिमिता महिमानः प्रत्येकमपि सहस्रधा अपरिमितविधाः तद् ब्रह्म यावद्देशकालव्याप्तितया विष्टितं विशेषेण स्थितं वाग्वेद वागपि तावती तावद्देशकालव्यापिनी । कः छन्दसां योगमावेद धीरः । को धिष्ण्यां प्रतिवाचं पपादेति च । छन्दसां वेदानां योगम् अर्थैः सह वाच्यवाचकभावसम्बन्धं को धीरो मावेद । सम्यग्वेद न कोऽपि । धिष्ण्यां बुद्धिपूर्वां वाचकः प्रतिपपाद परान्प्रति प्रतिपादितवान् न कोऽपि । वेदार्थस्य ज्ञाता ज्ञात्वा व्याख्याता च दुर्लभः किमु तत्कर्तेति । नित्या वेदाः समस्ताश्च इत्यादि ब्रह्माण्डे । शाश्वता शश्वदेकप्रकाराः ।

ವೇದವು ನಿತ್ಯ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯೂ ಸಹ ಇದೆ.

'ತಸ್ಮೈ ನೂನಂ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ ಹೀಗಿದೆ. ಸರ್ವತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶ-ವುಳ್ಳ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅಭಿದ್ಯೌಃ ಎನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭಕ್ತರ ಅಭೀಷ್ಟವನ್ನು ವರ್ಷಣ-ಮಾಡುವುದರಿಂದ ವೃಷನ್ ಎನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎಲೈ ವಿರೂಪಋಷಿಯೇ, ಇಂಥಾ ಸರ್ವತ್ರ ಪ್ರಕಾಶಿಯೂ, ಭಕ್ತಾಭೀಷ್ಟವರ್ಷಕನೂ ಆದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೋಸ್ಕರ ನಿತ್ಯವಾದ ವೇದರೂಪ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಶೋಭನವಾದ ಸ್ತುತಿಯನ್ನು ಮಾಡು.

ಇಲ್ಲಿ ವಾಕ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಇದೆ. ಇದು ವಾಗಿಂದ್ರಿಯದಲ್ಲೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ವಾಗಿಂದ್ರಿಯದ ನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನೋ ? ಅಥವಾ ವೇದವಾಕ್ಯದ ನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನೋ ? ಎಂದು ಸಂಶಯ ಬರಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಪಠಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಶ್ರುತಿಯು 'ನಿತ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯವಾದ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಪರಮ ಪ್ರಾಪ್ಯನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನಂತೆ, ಇಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯವಾದ ವಾಗಿಂದ್ರಿಯ ಎಂದರ್ಥ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಾದ, ಅನಿತ್ಯವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಯಾವುದು ಎಂದು ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡತಕ್ಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪೈಂಗಿಶ್ರುತಿ-ಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ 'ವೇದಗಳು ನಿತ್ಯ, ಸ್ಮೃತಿಗಳೂ ಹಾಗೂ ಇತರೆ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅನಿತ್ಯ' ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಕಾತ್ಯಾಯನ ಶ್ರುತಿಯು, 'ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಜ್ಞೇಯ-ನಾದವನು ಪರಮಾತ್ಮ. ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪ್ರಮಾಣವು ಶ್ರುತಿ. ಶ್ರುತಿಯೂ ಅನಾದಿ ನಿತ್ಯ. ಪರಮಾತ್ಮನೂ ಅನಾದಿ ನಿತ್ಯ. ಶ್ರುತಿಯಿಲ್ಲದೇ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಸಹಸ್ರಧಾ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು 'ಯಾವ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಪರಿಮಿತ ಮಹಿಮೆಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಅಪರಿಮಿತವಿದೆಯೋ ಅಂಥಾ ಪರಮಾತ್ಮನು ಎಷ್ಟು ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತನಾಗಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಇದ್ದಾನೋ, ವೇದ-ವಾಣಿಯೂ ಅಷ್ಟು ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಕಶ್ಛಂದಸಾಂ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ವೇದಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು, ಎಂದರೆ, ಅರ್ಥಗಳೊಡನೆ ಇರುವ ವಾಚ್ಯ-ವಾಚಕಭಾವಸಂಬಂಧವನ್ನು, ಯಾವ ಧೀರನು ತಿಳಿದಿದ್ದಾನೆ? ಯಾರೂ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವೇದ-ವಾಣಿಯನ್ನು ಯಾರು ತಾನೇ ಪರರನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ? ಯಾವನೂ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವೇದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನಿಯೂ, ತಿಳಿದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವವನೂ ದುರ್ಲಭವೆಂದಮೇಲೆ ವೇದಕರ್ತನು ದುರ್ಲಭ-ನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ್ದೇನು?

ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯೂ, ಎಲ್ಲಾ ವೇದಗಳು ನಿತ್ಯ, ಶಶ್ವದೇಕಪ್ರಕಾರ-ಗಳು, ವಿಷ್ಣುವಿನ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಇರತಕ್ಕವು ಎಂದಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಿಂದ ವೇದಾಪೌರುಷೇಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

मू– वेदस्य नित्यत्वे पुरुषाभिप्रायेण प्रवृत्तिः कथं युज्यत इति चेत् । एवं पूर्वस्थितान्येव वेदवाक्यानि कानिचित् केचिद्भिः देवादिभिः पुरुषैः स्वाभिप्रायप्रवेशेन प्रयुज्यन्ते न चापूर्वाणि क्रियन्त इत्यविरोधः ।

एतेनैतदपि निरस्तम् । वर्णास्तावन्नित्यत्वात् सर्वगतत्वात् स्वतः क्रमशून्याः । न च क्रमेण विना पदवाक्यभावः । नापि तमन्तरेण प्रामाण्यम् अतः क्रमः पौरुषेय एव स्येयः । तत्कथं वेदस्याप्य-पौरुषेयत्वमिति । न हि वयं वेदस्य कूटस्थनित्यतां ब्रूमः । किन्तु शब्दतो अर्थतश्च सर्वदैकप्रकारतामेव । ततश्च वर्णानां क्रमस्य पुरुषाधीनत्वेऽपि पुरुषाभिप्रायप्रवेशेऽपि पूर्वस्थितक्रमानुसारेण इदानीं प्रयुज्यमानत्वात्स्वतन्त्रस्य वक्तुरभावादपौरुषेयत्वमुपपद्यते ।

ವೇದಾಪೌರುಷೇಯತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಶಂಕಾ ಸಮಾಧಾನಗಳು

ಶಂಕಾ : ವೇದಗಳು ನಿತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಸ್ತೋತ್ರ, ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಮೊದಲಾದ ರೂಪವಾದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ, ಇದು ಹೇಗೆ ಕೂಡುತ್ತದೆ?

ಸಮಾಧಾನ : ಇದೇ ಪ್ರಕಾರ ಮೊದಲೇ ಇದ್ದ ಕೆಲವೊಂದು ವೇದವಾಕ್ಯ-ಗಳನ್ನು ಕೆಲವು ದೇವಾದಿ ಪುರುಷರು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಪೂರ್ವವಾದದ್ದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಯಾವುದೇ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ.

ಇದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಶಂಕೆಯೂ ನಿರಸ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಶಂಕಾ, ಸಮಾಧಾನಗಳು ಹೀಗಿವೆ.

ಶಂಕಾ : ವರ್ಣಗಳು ನಿತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು ಸರ್ವತ್ರ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ್ದರಿಂದ ಕಾಲತಃ ಅಥವಾ ದೇಶತಃ ಸ್ವತಃ ಕ್ರಮರಹಿತವಾಗಿವೆ. ಕ್ರಮವಿಲ್ಲದೇ ಪದವಾಕ್ಯಗಳು ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಪದವಾಕ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲದೇ ವೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪೌರುಷೇಯವಾದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು (ಯಾವನಾದರೂ ಪುರುಷನು ವರ್ಣಗಳನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರೆ ಪದವಾಕ್ಯಗಳು ಆಗುವುದು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ). ಆದ್ದರಿಂದ, ವೇದಗಳಿಗೆ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವವು ಹೇಗೆ ಕೂಡುತ್ತದೆ ?

ಸಮಾಧಾನ : ನಾವು 'ವೇದಗಳು ವರ್ಣಗಳಂತೆ ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, 'ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ, ಅರ್ಥದಿಂದಲೂ ಸರ್ವದಾ ಏಕಪ್ರಕಾರವಾಗಿವೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವರ್ಣಗಳ ಕ್ರಮವು ಪುರುಷಾಧೀನವಾಗಿದ್ದರೂ, ಪುರುಷಾಭಿಪ್ರಾಯ ಪ್ರವೇಶವಿದ್ದರೂ, ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಕ್ರಮಾನುಸಾರವಾಗಿವೇ ಈಗಲೂ ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಸ್ವತಂತ್ರ ವಕ್ತೃವು (ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಉಚ್ಚಾರಣೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಉಚ್ಚರಿಸದಿರುವ ಪುರುಷನು) ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವವು ಕೂಡುತ್ತದೆ.

मू– सर्ग इति सप्तमी । वीप्सायां द्विर्वचनम् । उद्गीर्यते उच्चार्यते । आब्रह्मादीन् प्रत्युपदिष्यन्त । तत्क्रमेण पूर्वकल्पप्रवक्तृक्रमेण । इत्थम्भूतलक्षणे तृतीया ।

ಸರ್ಗೇ ಸರ್ಗೇಽಮುನೈವೈತ ಉದ್ಗೀರ್ಯಂತೇ ತಥೈವ ಚ ।
ತತ್ಕ್ರಮೇಣೈವ ತೈರ್ವರ್ಣೈಸ್ತೈಃ ಸ್ವರೈರೇವ ನಾನ್ಯಥಾ ॥

ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ಗೇ ಸರ್ಗೇ ಎಂದು ವೀಪ್ಸಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ದ್ವಿರುಕ್ತಿಯು. ತತ್ಕ್ರಮೇಣೈವ ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಇತ್ಥಂ ಭೂತಲಕ್ಷಣೇ ತೃತೀಯಾ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರಾನುಸಾರ ಪ್ರಕಾರವಾಚಿಯಾದದ್ದು ತೃತೀಯಾವಿಭಕ್ತಿ. ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಹೀಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯಕಾಲದಲ್ಲೂ ಈ ಭಗವಂತನಿಂದ

ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯೂ, ಎಲ್ಲಾ ವೇದಗಳು ನಿತ್ಯ, ಶಶ್ವದೇಕಪ್ರಕಾರ-ಗಳು, ವಿಷ್ಣುವಿನ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಇರತಕ್ಕವು ಎಂದಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಿಂದ ವೇದಾಪೌರುಷೇಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

मू– वेदस्य नित्यत्वे पुरुषाभिप्रायेण प्रवृत्तिः कथं युज्यत इति चेत् । एवं पूर्वस्थितान्येव वेदवाक्यानि कानिचित् केचिद्भिः देवादिभिः पुरुषैः स्वाभिप्रायप्रवेशेन प्रयुज्यन्ते न चापूर्वाणि क्रियन्त इत्यविरोधः ।

एतेनैतदपि निरस्तम् । वर्णास्तावन्नित्यत्वात् सर्वगतत्वात् स्वतः क्रमशून्याः । न च क्रमेण विना पदवाक्यभावः । नापि तमन्तरेण प्रामाण्यम् अतः क्रमः पौरुषेय एव स्थेयः । तत्कथं वेदस्याप्य-पौरुषेयत्वमिति । न हि वयं वेदस्य कूटस्थनित्यतां ब्रूमः । किन्तु शब्दतो अर्थतश्च सर्वदैकप्रकारतामेव । ततश्च वर्णानां क्रमस्य पुरुषाधीनत्वेऽपि पुरुषाभिप्रायप्रवेशेऽपि पूर्वस्थितक्रमानुसारेण इदानीं प्रयुज्यमानत्वात्स्वतन्त्रस्य वक्तुरभावादपौरुषेयत्वमुपपद्यते ।

ವೇದಾಪೌರುಷೇಯತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಶಂಕಾ ಸಮಾಧಾನಗಳು

ಶಂಕಾ : ವೇದಗಳು ನಿತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಸ್ತೋತ್ರ, ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಮೊದಲಾದ ರೂಪವಾದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ, ಇದು ಹೇಗೆ ಕೂಡುತ್ತದೆ?

ಸಮಾಧಾನ : ಇದೇ ಪ್ರಕಾರ ಮೊದಲೇ ಇದ್ದ ಕೆಲವೊಂದು ವೇದವಾಕ್ಯ-ಗಳನ್ನು ಕೆಲವು ದೇವಾದಿ ಪುರುಷರು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಪೂರ್ವವಾದದ್ದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಯಾವುದೇ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ.

ಇದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಶಂಕೆಯೂ ನಿರಸ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಶಂಕಾ, ಸಮಾಧಾನಗಳು ಹೀಗಿವೆ.

ಶಂಕಾ : ವರ್ಣಗಳು ನಿತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು ಸರ್ವತ್ರ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ್ದರಿಂದ ಕಾಲತಃ ಅಥವಾ ದೇಶತಃ ಸ್ವತಃ ಕ್ರಮರಹಿತವಾಗಿವೆ. ಕ್ರಮವಿಲ್ಲದೇ ಪದವಾಕ್ಯಗಳು ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪದವಾಕ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲದೇ ವೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪೌರುಷೇಯವಾದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು (ಯಾವನಾದರೂ ಪುರುಷನು ವರ್ಣಗಳನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರೆ ಪದವಾಕ್ಯಗಳು ಆಗುವುದು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ). ಆದ್ದರಿಂದ, ವೇದಗಳಿಗೆ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವವು ಹೇಗೆ ಕೂಡುತ್ತದೆ ?

ಸಮಾಧಾನ : ನಾವು 'ವೇದಗಳು ವರ್ಣಗಳಂತೆ ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, 'ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ, ಅರ್ಥದಿಂದಲೂ ಸರ್ವದಾ ಏಕಪ್ರಕಾರವಾಗಿವೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವರ್ಣಗಳ ಕ್ರಮವು ಪುರುಷಾಧೀನವಾಗಿದ್ದರೂ, ಪುರುಷಾಭಿಪ್ರಾಯ ಪ್ರವೇಶವಿದ್ದರೂ, ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಕ್ರಮಾನುಸಾರವಾಗಿವೇ ಈಗಲೂ ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಸ್ವತಂತ್ರ ವಕ್ತೃವು (ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಉಚ್ಚಾರಣೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಉಚ್ಚರಿಸದಿರುವ ಪುರುಷನು) ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವವು ಕೂಡುತ್ತದೆ.

मू– सर्ग इति सप्तमी । वीप्सायां द्विर्वचनम् । उद्गीर्यते उच्चार्यते । आब्रह्मादीन् प्रत्युपदिष्यन्त । तत्क्रमेण पूर्वकल्पप्रवक्तृक्रमेण । इत्थम्भूतलक्षणे तृतीया ।

ಸರ್ಗೇ ಸರ್ಗೇಽಮುನೈವೈತ ಉದ್ಗೀರ್ಯಂತೇ ತಥೈವ ಚ ।
ತತ್ಕ್ರಮೇಣೈವ ತೈರ್ವರ್ಣೈಸ್ತೈಃ ಸ್ವರೈರೇವ ನಾನ್ಯಥಾ ॥

ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ಗೇ ಸರ್ಗೇ ಎಂದು ವೀಪ್ಸಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ದ್ವಿರುಕ್ತಿಯು. ತತ್ಕ್ರಮೇಣೈವ ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಇತ್ಥಂ ಭೂತಲಕ್ಷಣೇ ತೃತೀಯಾ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರಾನುಸಾರ ಪ್ರಕಾರವಾಚಿಯಾದದ್ದು ತೃತೀಯಾವಿಭಕ್ತಿ. ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಹೀಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯಕಾಲದಲ್ಲೂ ಈ ಭಗವಂತನಿಂದ

ವೇದಗಳು ಅದೇ ವರ್ಣಗಳಿಂದ, ಅದೇ ಕ್ರಮದಿಂದ, ಎಂದರೆ, ಪೂರ್ವ-ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮದಿಂದಲೇ ಉಚ್ಚರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ.

मू– श्रुतित्वं श्रुतिशब्दवाच्यत्वम् । अतोऽपौरुषेयत्वादेवोपपद्यते । श्रुतत्वाद्धि श्रुतयः । श्रुतत्वं च शब्दमात्रसाधारणम् । ततश्चा-साधारण्येन व्यपदेशा भवन्तीति न्यायेनाऽब्भक्षोवायुभक्ष इतिवत् असाधारण्येन व्याख्येयम् । निखिलैः श्रुता एव न तु केनापि कृता इत्यर्थः । ईश्वरेण दृष्टत्वात् दृष्टयश्च । ऋचः सामानि जज्ञिरे इत्याद्यु-त्पत्तिश्रवणात् कथं वेदानामपौरुषेयत्वमित्यत आह तदुत्पत्तीति । व्यक्तिमपेक्ष्यैवेति सम्बन्धः । तु शब्दो विशेषणार्थः । आदिकालीन-व्यक्तिमिति । तेन प्रत्यक्षमप्युपाध्यायैर्व्याच्यमानत्वादुत्पत्ति-व्यवहारप्रसङ्ग इति निरस्तम् । स वेदार्थ एवार्थो विषयः प्रयोजनं च येषां तानि तथोक्तानि । अवान्तरेत्यनेन मुख्याभिमानिनीं लक्ष्मीं व्यावर्तयति । वेदास्ते नित्यविन्नत्वात् । वेदशब्दः सत्तार्थाद्विदेः पचाद्यचिकृते कर्तरि निष्पन्नः । कर्ता च सर्वार्थसाधारणः । असाधारण्येन व्यपदेशा भवन्ति । अतो विन्नत्वादिति नित्यं विद्यमानत्वादित्यर्थः ।

आम्नायशब्दश्च आङ् पूर्वात् अम्ना अभ्यास इत्यस्मात्कर्मणि घञिकृते सिद्धः । अभ्यासश्चैकप्रकारासकृदुक्तिः । तत्कर्मत्वं च शब्दान्तरसाधारणम् । अतो भूतभवद्भविष्यद्भिरखिलैरप्येकप्रकारेणैव पठ्यन्त इति लभ्यते । एतदेव नित्यत्वमिति ।

वेदाः नित्यविन्नत्वादिति अकर्मकत्वात्कर्तरि क्तः । गत्यर्थाकर्म-कादिति स्मरणात् । विद्यतेर्विन्न इष्यत इति च । अस्ति तावदीश्वरादयो वेदस्य द्रष्टार इति व्यवहारः स इमं मन्त्रमपश्यदित्यादिश्रुतेः । दर्शनं च पूर्वसिद्धस्य भवति । न हि यो यत्करोति स तत्पश्यतीत्युच्यते । अतस्तदन्यथानुपपत्त्यापि नित्यत्वं सिद्धमिति ।

ಅಸಾಧಾರಣನಾಮಗಳಿಂದ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವಸಮರ್ಥನೆ

ವೇದಗಳಿಗೆ ಶ್ರುತಿಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವವಿದೆ. ಇದು ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವದಿಂದಲೇ ಕೂಡುತ್ತದೆ. ಶ್ರವಣಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿ ಎನ್ನುವರು. ಶ್ರವಣ-ಮಾಡಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದು ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿದೆ. ವೇದಗಳಿಗೇ ಶ್ರುತಿ ಎನ್ನಬೇಕಾದರೆ, 'ಅಸಾಧಾರಣತೆಯಿಂದ ಉಪದೇಶವು (ನಿರ್ದೇಶವು) ಕೂಡುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ, ವೇದಗಳಿಗೆ ಶ್ರುತಿ ಎಂಬ ಅಸಾಧಾರಣ ನಿರ್ದೇಶವು ಇರುವುದರಿಂದ, 'ಎಲ್ಲರೂ ಕೇಳಿದ್ದು ಮಾತ್ರ, ಯಾರೂ ಮಾಡಿದ್ದು ಅಲ್ಲ' ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲರೂ ನೀರನ್ನು ಕುಡಿಯುತ್ತಾರೆ, ಗಾಳಿಯನ್ನು ಕುಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಯಾವುದೋ ತಪಸ್ವಿಯನ್ನು ಅಬ್ಭಕ್ಷ, ವಾಯುಭಕ್ಷ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆತನು ನೀರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕುಡಿಯುತ್ತಾನೆ, ಗಾಳಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅದರಂತೆ,

ಇದರಂತೆ, ಈಶ್ವರನಿಂದ ದೃಷ್ಟವಾದದ್ದು, ಆದ್ದರಿಂದ, ವೇದಗಳನ್ನು ದೃಷ್ಟಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಶಂಕಾ : 'ಋಕ್ಕುಗಳು, ಸಾಮಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು' ಎಂದು ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ, ವೇದಗಳಿಗೆ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವವು ಹೇಗೆ ಕೂಡುತ್ತದೆ ?

ಸಮಾಧಾನ : ಹೀಗೆ ಶಂಕೆಯು ಬಂದರೆ ಆಚಾರ್ಯರು 'ತದುತ್ಪತ್ತಿವಚಃ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. 'ವೇದಗಳು ಉತ್ಪನ್ನ-ವಾಗಿವೆ' ಎಂಬ ವಚನವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊರಟಿದೆ. ಆಚಾರ್ಯೋದಹೃತ '*ತದುತ್ಪತ್ತಿವಚಶ್ಚೈವ ಭವೇದ್ವ್ಯಕ್ತಿಮಪೇಕ್ಷ್ಯ ತು ಇತಿ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡೇ*' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಎಂದರ್ಥ. 'ಆದಿಕಾಲ-ದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷತಃ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ವೇದಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು' ಎಂಬ ವಚನವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ನಿತ್ಯವೂ ಉಪಾಧ್ಯಾಯರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿ-ರುವುದರಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿವ್ಯವಹಾರವು ಬರಲಿ' ಎಂಬ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ನಿರಾಸಮಾಡಿದಂತೆ ಆಯಿತು.

ಹಿಂದೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ, 'ಸರ್ಗೇಸರ್ಗೇ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ತದರ್ಥೈಃ' ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ 'ಅದೇ ಅರ್ಥ, ಎಂದರೆ, ವಿಷಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರಯೋಜನವುಳ್ಳ ವಾಕ್ಯಗಳು' ಎಂದರ್ಥ. ಭಗವಂತನು ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವಾಗ ಅದೇ ವಿಷಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರಯೋಜನವುಳ್ಳ ವಾಕ್ಯಸಮೂಹಗಳನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ವೇದಗಳಂತೆ ಅದೇ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದರ್ಥ.

ಆಚಾರ್ಯರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅವಾಂತರ ಅಭಿಮಾನಿಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವಾಂತರ ಎಂಬುವುದರಿಂದ ಮುಖ್ಯಾಭಿಮಾನಿನೀ ರಮಾದೇವಿಯನ್ನು ವ್ಯಾವರ್ತನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ರಮಾದೇವಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇಲ್ಲ.

ವೇದ ಎಂಬ ಹೆಸರೂ ನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ವೇದ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು 'ವಿದ ಸತ್ತಾಯಾಂ' ಎಂಬ ಧಾತುವಿನ ಮೇಲೆ, ಪಚ ಮೊದಲಾದ ಧಾತುವಿನ ಮೇಲೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಕರ್ತರ್ಯರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಚ್ ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ, *'ಪುಗಂತ ಲಘೂಪಧಸ್ಯ ಚ'* ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಂತೆ ಲಘೂಪಧಲಕ್ಷಣಗುಣವು ಬಂದು ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ. ವಿದ್ಯಮಾನವಾದದ್ದು ಎಂದರ್ಥ. ಸತ್ತಾಕರ್ತೃತ್ವ ಎಂದರೆ ಇರುವಿಕೆ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲಾ ಪದಾರ್ಥ-ಗಳಿಗೂ ಸಾಧಾರಣವಾದ ಧರ್ಮ. ಆದ್ದರಿಂದ, *'ಅಸಾಧಾರಣ್ಯೇನ ವ್ಯಪದೇಶಾ ಭವಂತಿ'* ಎಂದು ಹೇಳಿದ ನ್ಯಾಯದಂತೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಇರುವಿಕೆಯಿಂದ, ಎಂದರೆ, ನಿತ್ಯವೂ ವಿದ್ಯಮಾನವಾದ್ದರಿಂದ ವೇದ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ.

ಅಮ್ನಾಯ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ವೇದವು ನಿತ್ಯ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಆಙ್ ಎಂಬ ಉಪಸರ್ಗಪೂರ್ವಕವಾದ 'ಮ್ನೈೞ ಅಭ್ಯಾಸೇ' ಎಂಬ ಧಾತುವಿನ ಮೇಲೆ ಕರ್ಮಣಿ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಘಞ್ ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ, ಧಾತುವಿಗೆ ವೃದ್ಧಿಬಂದು ಆಮ್ನಾಯ ಎಂದು ರೂಪ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಎಂದರ್ಥ. ಅಭ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಏಕಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅನೇಕಾವರ್ತಿ ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದು. ಹೀಗೆ ಹೇಳಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದು ಶಬ್ದಾಂತರಗಳಲ್ಲೂ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ವೇದಗಳಿಗೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಆಮ್ನಾಯ ಎನ್ನಬೇಕಾದರೆ, 'ಹಿಂದೆ

ಇದ್ದವರು, ಈಗಿರುವವರು. ಮುಂದೆ ಬರುವವರು ಎಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಪಠಿಸುತ್ತಾರೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ನಾವು ನಿತ್ಯತ್ವ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು.

'ವೇದಾಃ ನಿತ್ಯವಿನ್ನತ್ವಾತ್' ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಿನ್ನ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ವಿದ ಧಾತುವಿನ ಮೇಲೆ ಕ್ತ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಬಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಸತ್ತಾರ್ಥಕವಾದ ವಿದಧಾತುವು ಅಕರ್ಮಕವಾದ್ದರಿಂದ, ಕ್ತ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಕರ್ತರಿ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ 'ಗತ್ಯರ್ಥಾಕರ್ಮಕಾತ್' ಎಂಬ ವ್ಯಾಕರಣದ ಸಮ್ಮತಿಯೂ ಉಂಟು. 'ವಿದಧಾತುವಿಗೆ ವಿನ್ನ ಎಂದು ರೂಪವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದೂ ವ್ಯಾಕರಣಜ್ಞರು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ.

ಈಶ್ವರಾದಿಗಳು ವೇದದ ದ್ರಷ್ಟಾರರು ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಇದೆ. 'ಆ ಋಷಿಯು ಈ ಮಂತ್ರವನ್ನು ದರ್ಶನ ಪಡೆದನು' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ಇದ್ದದ್ದನ್ನೇ ದರ್ಶನಪಡೆಯಬೇಕಷ್ಟೇ? 'ಯಾರು ಯಾವುದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವನೋ ಅವನು ಅದರ ದರ್ಶನ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ದರ್ಶನವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕೂಡಿಸ-ಬೇಕಾದರೂ ನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗಿ ಬರುವುದರಿಂದ ನಿತ್ಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೂ– ईश्वरबुद्धौ सर्वदा प्रतीयमानत्वं न संस्कारमात्रेण किन्तु वर्तमानतया सर्वदानुभूयमानत्वं विवक्षितम् । अन्यथा एत एव सर्गे अमुनोद्गीर्यन्त इत्युक्तप्रत्यभिज्ञाविरोधस्स्यादित्यर्थः । न च सादृश्यादेत एवेत्युक्तमिति वाच्यम् । तथा सत्यपौरुषेयत्वसिद्धेर्दुर्वारत्वात् ।

ಶಂಕಾ : 'ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಈಶ್ವರ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿರುವುದು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಸಂಸ್ಕಾರಮಾತ್ರದಿಂದ ಈಶ್ವರ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ತೋರುತ್ತಿರು-ವುದು' ಎಂದು ಏಕೆ ಅರ್ಥಮಾಡಬಾರದು?

ಸಮಾಧಾನ : ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಬಾರದು. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, 'ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವುದಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಲ್ಪಡುವುದು' ಎಂಬುದೇ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ.

ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, 'ಏತ ಏವ' ಇವುಗಳೇ ಪ್ರತಿಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಉಚ್ಚರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಗೆ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ. (ಅದೇ ದೇವದತ್ತನು ಇವನು ಎಂದಾಗ ಕೇವಲ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆನ್ನಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದು ನೋಡಿದ ದೇವದತ್ತನಿಗೂ, ಇಂದು ನೋಡಲ್ಪಡುವವನಿಗೆ ಐಕ್ಯವಿದೆ. ಅದರಂತೆ, ಅದೇ ವಾಕ್ಯಗಳೇ ಇವು ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ ಇರುವುದರಿಂದ ನಿತ್ಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ).

ಶಂಕಾ : 'ಏತ ಏವ' ಎಂಬುದು ಸಾದೃಶ್ಯದಿಂದ ಎಂದು ಏಕೆ ಹೇಳಬಾರದು?

ಸಮಾಧಾನ : ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಾರದು. ಸಾದೃಶ್ಯದಿಂದ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಹಿಂದೆ ಯಾವ ವರ್ಣಗಳಿಂದ, ಯಾವ ಕ್ರಮದಿಂದ ಉಚ್ಚರಿಸಿದ್ದನೋ ಅದೇ ರೀತಿಯ ವರ್ಣಗಳಿಂದ, ಅದೇ ಕ್ರಮದಿಂದ ಈಗಲೂ ಉಚ್ಚರಿಸಿದ್ದಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ ಕ್ರಮವಿಶಿಷ್ಟವರ್ಣಸಮುದಾಯವು ಹಿಂದೆಯೂ ಇದ್ದಿತು ಎಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ನಾವು ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂಬುವುದು, ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನಲ್ಲ - ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ (ವರ್ಣಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ).

ಮೂ- ननु नित्यत्वे वर्णानां कथं कदाचिदेवोपलब्धिः । न चेन्द्रियसन्निकर्षस्य कादाचित्कत्वादिति वाच्यम् । तावती वागिति व्यापकस्याभ्युपगतत्वेन सर्वदा श्रोत्रसन्निकृष्टत्वात् ।

ವರ್ಣನಿತ್ಯತ್ವದ ಮೇಲೆ ಶಂಕಾ-ಸಮಾಧಾನಗಳು

ಶಂಕಾ : ವರ್ಣಗಳು ನಿತ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಯಾವಾಗಲೋ ಒಮ್ಮೆ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ? (ಯಾವಾಗಲೋ ಒಮ್ಮೆ ನಾವು ಕಿವಿಯಿಂದ ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಕೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ? ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ).

ಸಮಾಧಾನ : ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ವರ್ಣಗಳಿಗೂ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಯಾವಾಗಲೋ ಒಮ್ಮೆ ಆಗುವುದರಿಂದ, ಯಾವಾಗಲೋ ಒಮ್ಮೆ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ.

ಶಂಕಾ : ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಶ್ರುತಿಯು 'ವರ್ಣಗಳು (ವೇದಗಳು) ಸರ್ವತ್ರವ್ಯಾಪಕ'ವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ವರ್ಣಗಳಿಗೂ ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಸಮಾಧಾನ : ಮೇಲಿನ ಶಂಕೆಗೆ, ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನಮತೀಯರು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಮಾಧಾನ-ಗಳಾವುವೂ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸಿ, ಸರಿಯಾದ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಲು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥವು ಹೊರಟಿದೆ.

मू– अत्रैके ब्रुवते । स्तिमितेन वायुनावष्टब्धं श्रोत्रं सन्निकृष्टमपि शब्दं नोपलम्भयति । वक्तुः कोष्ठ्यो वायुः प्रयत्नवदात्मसंयोगे प्रेरितः प्रतिष्ठमानः उरप्रभृतीन्यष्टौ स्थानान्यभिहत्य श्रोतुः कर्णशष्कुलीं प्रविष्टः स्तिमितं वायुमुपनयति । ततो वर्णोपलब्धिरिति ।

ಸಮಾಧಾನ : 1. ಕೆಲವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸ್ತಿಮಿತವಾದ ವಾಯುವಿ-ನಿಂದ ತಡೆಹಿಡಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯವು ಶಬ್ದವು ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾದರೂ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾತನಾಡತಕ್ಕವನ ಕೋಷ್ಠ (ಜಠರ) ದಲ್ಲಿ ಇರುವ ವಾಯುವು, ಮಾತನಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡತಕ್ಕ ಆತ್ಮನ ಸಂಯೋಗವಾದಾಗ ಅದರಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿ, ಜಠರದಿಂದ ಹೊರಟು ವಕ್ಷಃಸ್ಥಳವೇ ಮೊದಲಾದ ಎಂಟು ವರ್ಣೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ಹೊಡೆದುಕೊಂಡು ಹೊರಗೆ ಬಂದು, ಕೇಳತಕ್ಕವನ ಕಿವಿಯೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ, ಸ್ತಿಮಿತವಾದ ವಾಯುವನ್ನು ಹೋಗ-ಲಾಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ವರ್ಣಗಳ ಉಪಲಬ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

मू– अपरे तु कोष्ठवायुसंयोगे एव श्रोत्रस्य संस्कारो नापर इति ।

ಸಮಾಧಾನ : 2. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಜಠರದಲ್ಲಿದ್ದ ವಾಯುವಿನ ಸಂಯೋಗವೇ ಶ್ರೋತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ರೂಪವಾದದ್ದು; ಮತ್ತೇನೂ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ವರ್ಣಗಳ ಉಪಲಬ್ಧಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

मू– तदुभयमप्यसत् । वायुसंयोगादनन्तरं सर्वदा सर्ववर्णोपलब्धिप्रसङ्गात् । उत्तरक्षण एव वायुविभागेन संयोगनाशान्नेति चेत् । अप्रामाणिककल्पनाप्रसङ्गात् । सर्वोपलब्धेरनिवारणाच्च ।

ಸಮಾಧಾನ : 1, 2 ರ ಖಂಡನೆ

ಇವೆರಡೂ ಸಮಾಧಾನಗಳು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ವಾಯು-ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಸ್ತಿಮಿತವಾಯುವಿನ ಅಪಗಮನವಾಯಿತೋ, ಅಥವಾ ಶ್ರೋತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕಾರವಾಯಿತೋ, ಏನೇ ಆಗಲಿ ; ವಾಯುಸಂಯೋಗದ ನಂತರ ಯಾವಾಗಲೂ, ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಣಗಳೂ ತೋರಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. 'ಮರುಕ್ಷಣದಲ್ಲೇ ವಾಯುವಿನ ವಿಭಾಗದಿಂದ ಸಂಯೋಗವು ನಾಶ-ವಾಗುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಇದು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ-ಕಲ್ಪನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಇದರಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸಿದರೂ, ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಣಗಳೂ ತೋರಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗವಂತೂ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ; ಅದರ ನಿವಾರಣೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

मू– अन्ये तु वायुगुणः शब्दो ध्वनिलक्षणो वायुना सह श्रोत्रं प्रविष्टो वर्णस्य व्यञ्जकः । तेन व्यक्तो वर्ण उपलब्ध इति ।।

ಸಮಾಧಾನ : 3. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ - ವಾಯುವಿನ ಗುಣವಾದ ಧ್ವನಿರೂಪವಾದ ಶಬ್ದವು ವಾಯುವಿನ ಜೊತೆ ಶ್ರೋತ್ರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ವರ್ಣಕ್ಕೆ ವ್ಯಂಜಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ವರ್ಣವು ಉಪಲಬ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

मू– एतदप्यसत् । वायुगुणत्वे शब्दस्य स्पर्शनग्राह्यत्वप्रसङ्गेन बधिराणामपि तदुपलब्धिप्रसक्तेः । श्रोत्राग्राह्यस्य तद्ग्राह्यवर्णव्यञ्जकत्वानुपपत्तेश्च । व्यङ्ग्यव्यञ्जकयोरेकेन्द्रियग्राह्यत्वस्य घटप्रदीपादौ दर्शनात् । एकस्मिन् वर्णे व्यक्ते तत्रस्थाः सर्वेऽपि वर्णा व्यक्ता इति सर्वोपलब्धेरपरिहाराच्च ।

ಸಮಾಧಾನ : 3ರ ಖಂಡನೆ - ಇದೂ ಸಹ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಧ್ವನಿರೂಪವಾದ ಶಬ್ದವು ವಾಯುಗುಣವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಅದರ ಗ್ರಹಣವಾಗಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಕಿವುಡರಿಗೂ ವರ್ಣಗಳ ಉಪಲಬ್ಧಿಯು ಆಗಬೇಕಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ವಾಯುಗುಣವಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರೋತ್ರದಿಂದ ಅಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ಧ್ವನಿಶಬ್ದವು, ಶ್ರೋತ್ರದಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ವರ್ಣವನ್ನು ವ್ಯಂಜನ ಮಾಡುವುದೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ವ್ಯಂಜ್ಯ ಹಾಗೂ ವ್ಯಂಜಕಗಳು ಒಂದೇ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂಬುದಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : ದೀಪದಿಂದ ಕತ್ತಲಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಕಲಶವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ದೀಪವೂ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯ, ಕಲಶವೂ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಶ್ರೋತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವರ್ಣವು ಮಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತವಾಗದಂತೆ, ಅಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಣಗಳೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಬೇಕಷ್ಟೆ. ಹೀಗಾದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಣಗಳೂ ತೋರಬೇಕು ಎಂಬ ಪ್ರಸಂಗದ ಪರಿಹಾರವಾದಂತೆ ಆಗಲಿಲ್ಲ.

मू– किञ्च यो वर्णो देवदत्तश्रोत्रे व्यक्तः स एव यज्ञदत्तश्रोत्रसन्निकृष्ट इति दूरस्थेनापि तेनोपलभ्येतेत्यत उक्तम् ।

ಶಂಕಾಂತರ

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, 'ಯಾವ ವರ್ಣವು ದೇವದತ್ತನ ಶ್ರೋತ್ರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆಯೋ, ಅದೇ ವರ್ಣವು ವ್ಯಾಪಕವಾದ್ದರಿಂದ ಯಜ್ಞದತ್ತನ ಶ್ರೋತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ದೂರದಲ್ಲಿರತಕ್ಕ ಯಜ್ಞದತ್ತನಿಗೂ ಆ ವರ್ಣವು ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಶಂಕೆಯು ಬರುತ್ತದೆ.

मू– आकाशगुणे शब्दे व्यज्यमाना इति । इदमुक्तं भवति - वक्तुः प्रयत्नप्रेरितो वायुः उरःप्रभृतिभिः स्थानैः संयुक्तः स्थानसंयुक्ताकाशे ध्वनिलक्षणं शब्दमुत्पादयति । स च देशान्तरे प्रतिशब्दम् । यस्तु कर्णशष्कुल्यवच्छिन्नाकाशप्रदेशे समुत्पन्नः तद्गुणोध्वनिस्तस्मिन्

व्यज्यमानो वर्णः श्रोत्रेण गृह्यते । ध्वनेश्चाशुतरविनाशित्वेन व्यञ्जकाभावान्न सर्वदोपलब्धिः । ते च ध्वनयः प्रतिनियता एव वर्णानां व्यञ्जका इति न सर्वोपलब्धिः प्रसङ्गः । भूताकाशमेव श्रोत्रं तद्गुणमेव ध्वनिः; स च स्वतः स्वावयवम्, अतः प्रदेशवर्ती ध्वनिः तदवच्छिन्नमेव वर्णं व्यञ्जयतीति न सर्वेषामुपलब्धिः ।

ಆಚಾರ್ಯರ ಸಮಾಧಾನ

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಶಂಕೆಗೂ, ಈ ಶಂಕಾಂತರಕ್ಕೂ ಸಹ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೀಗೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. 'ಆಕಾಶಗುಣವಾದ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹೀಗಿದೆ. ಮಾತನಾಡ-ತಕ್ಕವನ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ವಾಯುವು ವಕ್ಷಃಸ್ಥಳವೇ ಮೊದಲಾದ ಸ್ಥಾನಗಳ ಸಂಯೋಗವನ್ನು ಪಡೆದು, ಆ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಯುಕ್ತವಾದ ಆಕಾಶ-ದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿರೂಪವಾದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಶಬ್ದವು ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಶಬ್ದವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗುತ್ತಾ ಯಾವ ಆಕಾಶಗುಣವಾದ ಧ್ವನಿರೂಪವಾದ ಶಬ್ದವು ಕಿವಿಯಲ್ಲಿ ಅವಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಆಕಾಶಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಶಬ್ದವು ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಧ್ವನಿಯು ಶೀಘ್ರವಾಗಿ ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ, ವ್ಯಂಜಕವಾದ ಧ್ವನಿಯು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ವರ್ಣವು ಯಾವಾಗಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಧ್ವನಿಗಳು ಒಂದೊಂದು ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದರಂತೆ ನಿಯತವಾಗಿವೆ- ಯಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಣಗಳೂ ತೋರುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಭೂತಾಕಾಶವೇ ಶ್ರೋತ್ರೇಂದ್ರಿಯವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ; ಆಕಾಶದ ಗುಣವೇ ಧ್ವನಿಯು. ಆ ಆಕಾಶವಾದರೋ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅವಯವಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಒಂದು ಪ್ರದೇಶ (ಒಬ್ಬ ಶ್ರೋತೃವಿನ ಕಿವಿಯಲ್ಲಿ ಅವಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಆಕಾಶದ ಭಾಗ)ದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಧ್ವನಿಯು, ಅಲ್ಲಿ ಅವಚ್ಛಿನ್ನ-ವಾದ ವರ್ಣವನ್ನೇ ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ವರ್ಣಗಳು ಕೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗವೂ ಇಲ್ಲ.

मू– वर्णानां समानदेशकालधर्मापन्नानां प्रतिनियतव्यञ्जकव्यङ्ग्यत्वं क्वापि नोपलब्धमिति चेत् ।

ಶಂಕಾ : ಸಮಾನವಾದ ದೇಶಕಾಲಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ವರ್ಣಗಳಿಗೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಒಂದೊಂದು ಧ್ವನಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ವರ್ಣ-ದಂತೆ ಪ್ರತಿನಿಯತವಾದ ವ್ಯಂಜಕತ್ವವ್ಯಂಗತ್ವಗಳು ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ.

मू– न । गोत्वाश्वत्वादीनां प्रतिनियतव्यक्तिव्यङ्ग्यत्वस्य परैरङ्गी-कृतत्वात् ।

ಸಮಾಧಾನ : ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಗೋತ್ವ-ಅಶ್ವತ್ವಾದಿಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆ ಇದ್ದರೂ ಪ್ರತಿನಿಯತವ್ಯಂಗ್ಯಗಳೆಂದು ಪರಕೀಯರು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಎಂದರೆ, ಗೋತ್ತ್ವವು ಸಾಸ್ನಾದಿಮತ್ತ್ವದಿಂದ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾದರೆ, ಅಶ್ವತ್ವವು ಏಕಶಫತ್ವವಿದ್ದು ಕೇಸರವತ್ತ್ವದಿಂದ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆಯೇ, 'ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಣಗಳೂ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದರೂ, ಆಯಾಯಾ ಧ್ವನಿಗಳಿಂದ ವ್ಯಂಗ್ಯ' ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

मू– गोत्वादीनां व्यक्तिसर्वगतत्वेन समानदेशत्वं नास्तीति चेत् ।

ಶಂಕಾ : ಗೋತ್ವವು ಎಲ್ಲಾ ಗೋವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರತಕ್ಕದ್ದು; ಅಶ್ವತ್ವವು ಎಲ್ಲಾ ಅಶ್ವವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರತಕ್ಕದ್ದು. ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದ ಗೋವ್ಯಕ್ತಿ, ಅಶ್ವವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಗೋತ್ವ, ಅಶ್ವತ್ವಗಳಿಗೆ ಸಮಾನದೇಶತ್ವವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ವರ್ಣಗಳಿಗೆ ಹಾಗಲ್ಲ, ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಣಗಳೂ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ್ದರಿಂದ ಸಮಾನ-ದೇಶತ್ವವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಗೋತ್ವಾದಿಗಳು ಪ್ರತಿವ್ಯಕ್ತಿವ್ಯಂಗ್ಯವಾದರೂ ವರ್ಣಗಳು ಪ್ರತಿನಿಯತಧ್ವನಿವ್ಯಂಗಗಳು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

मू– प्रत्यासत्तेवर्जनीयत्वात् ।

ಸಮಾಧಾನ : ಈ ಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲಾ ಗೋವುಗಳಲ್ಲೂ ಗೋತ್ವ, ಎಲ್ಲಾ ಅಶ್ವಗಳಲ್ಲೂ ಅಶ್ವತ್ವವು ಇರುವಾಗ ಎರಡು ಅಶ್ವಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಗೋವಿನ ಸನ್ನಿಕರ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಶ್ವತ್ವವು ಇರುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಮೂ– समवायाभावस्य वर्णेष्वपि समानत्वात् ।

ಶಂಕಾ : ಗೋತ್ವ, ಅಶ್ವತ್ವಗಳಿಗೆ ಅಶ್ವ, ಗೋವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಇದ್ದರೂ, ಗೋತ್ವದ ಸಮವಾಯವು ಅಶ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಅಶ್ವದ ಸಮವಾಯವು ಗೋವಿನಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಗೋತ್ವಾದಿಗಳು ಪ್ರತಿ ನಿಯತವ್ಯಕ್ತಿ-ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಬಹುದು.

ಸಮಾಧಾನ : ಹೀಗೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ವರ್ಣಗಳ ಸಮವಾಯವೂ ಶ್ರೋತ್ರದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಂತೆ, ವರ್ಣಗಳು ಆಕಾಶಗುಣವಲ್ಲ; ಪ್ರತ್ಯೇಕದ್ರವ್ಯಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅವೂ ಸಹ ಸಮಾನದೇಶಕಾಲಾಪನ್ನ-ವಾಗಿದ್ದರೂ, ಪ್ರತಿನಿಯತಧ್ವನಿಯಿಂದ ವ್ಯಂಗ್ಯಗಳಾಗಬಹುದು.

ಮೂ– किञ्च ब्राह्मणत्वद्रव्यत्वादीनां प्रतिनियतव्यञ्जकव्यङ्ग्यत्वमङ्गीकृतमेव । रूपेण समानदेशस्यापि परिमाणस्य चतुष्टयसन्निकर्षाधिको व्यञ्जकः स्वीक्रियते । तथा क्षीरनीरादिपृथक्त्वादेः समानाभिहाराभावादिः ।

ಉದಾಹರಣಾಂತರಗಳು

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವ ದ್ರವ್ಯತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿ-ನಿಯತವಾದ ವ್ಯಂಗ್ಯ-ವ್ಯಂಜಕಭಾವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವ-ದ್ರವ್ಯತ್ವಗಳು ಸಮಾನದೇಶಕಾಲಾಪನ್ನವೇ ಆಗಿವೆ. ಶಿಖಾದಿಮತ್ತ್ವವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವಕ್ಕೆ ವ್ಯಂಜಕವಾಗಿದ್ದರೆ, ಗುಣಾಶ್ರಯತ್ವವು ದ್ರವ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ವ್ಯಂಜಕ. ರೂಪ ಹಾಗೂ ಪರಿಮಾಣಗಳು ಸಮಾನದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೂ. ನಾಲ್ಕು ಸನ್ನಿಕರ್ಷಗಳೆಂಬ ಹೆಚ್ಚಿಗೇ ವ್ಯಂಜಕವು ಪರಿಮಾಣಕ್ಕೆ ಬೇಕೆಂದು ಸ್ವೀಕಾರ-ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಾವಯವಿಗೆ ಅರ್ಥಾವಯವಗಳಿಂದ ಒಂದು ಸನ್ನಿಕರ್ಷ; ಅರ್ಥಾವಯವಿಯಿಂದ ಇಂದ್ರ ಒಂದು ಸನ್ನಿಕರ್ಷ. ಇಂದ್ರಿಯಾವ-ಯವಗಳಿಂದ ಅರ್ಥಾವಯವಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸನ್ನಿಕರ್ಷ; ಅರ್ಥಾವಯವಿಗೆ ಒಂದುಸನ್ನಿಕರ್ಷ. ಹೀಗೆ ನಾಲ್ಕುಸನ್ನಿಕರ್ಷಗಳು ಪರಿಮಾಣಕ್ಕೆ ವ್ಯಂಜಕವೆನ್ನು-ತ್ತಾರೆ. ಅದರಂತೆ, ಹಾಲು-ನೀರುಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ತೋರಬೇಕಾದರೆ

ಸಮಾನಾಭಿಹಾರವು ಇರಬಾರದೆಂದು (ಎಂದರೆ, ಒಂದೇ ರೀತಿ ಇರುವ ಹಾಲು-ನೀರುಗಳು ಬೆರಕೆಯಾಗಿರಬಾರದೆಂದು) ಒಪ್ಪಲಾಗಿದೆ.

मू– न च वर्णव्यतिरिक्तो ध्वनिर्नास्ति । दूराद्वर्णाग्रहणेऽपि ध्वनिग्रहणात् ।

ಶಂಕಾ : ವರ್ಣಗಳು ಧ್ವನಿಗಳಿಂದ ವ್ಯಂಗ್ಯಗಳೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೆ. ಆದರೆ, ವರ್ಣದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಧ್ವನಿಯೇ ಇಲ್ಲ.

ಸಮಾಧಾನ : ಹೀಗೆನ್ನಬಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ, ದೂರದಿಂದ ವರ್ಣದ ಗ್ರಹಣವಾಗದಿದ್ದರೂ, ಧ್ವನಿಯ ಗ್ರಹಣವಾಗುತ್ತದೆ.

मू– न चैतत् सर्वमप्रामाणिकम् । प्रत्यभिज्ञाप्रामाण्यस्योपपादितत्वेन तद्बललब्धत्वात् ।।

।। इति वर्णनित्यत्ववादः समाप्तः ।।

ಶಂಕಾ : ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಲ್ಲವೇ ?

ಸಮಾಧಾನ : ಅಲ್ಲ; ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ಬಲದಿಂದ ವರ್ಣನಿತ್ಯತ್ವವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದೆ.

॥ ಇಲ್ಲಿಗೆ ವರ್ಣನಿತ್ಯತ್ವವಾದವು ಮುಗಿಯಿತು ॥

।। कार्यतावादः ।।

मू– तत्र प्राभाकरास्त्वाहुः । स्यादेवोक्तं वेदप्रामाण्यादिकं समस्तम्, किं तर्हि यदुक्तं सदागमैकविज्ञेयमिति वेदानां विष्णुप्रतिपादकत्वं तन्नोपपद्यते । तथा हि - वाच्यवाचकसम्बन्धज्ञानलक्षणव्युत्पत्त्यपेक्षो हि शब्दोऽर्थं बोधयति । नान्यथा । अन्वयव्यतिरेकाभ्यां तथाऽवगमात् । व्युत्पत्तिश्च वृद्धव्यवहारदर्शनादेव भवति । वृद्धव्यवहारश्च कार्यप्रतिपत्तिनिबन्धन इति कार्यप्रतिपादकतैव शब्दस्य युक्ता ।

ಕಾರ್ಯತಾವಾದ

ಪ್ರಾಭಾಕರಮತಾನುವಾದ

ಇದುವರೆಗೂ, ವಿಷ್ಣುವೇ ಸದಾಗಮೈಕವಿಜ್ಞೇಯನೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಯುಕ್ತ-ವಾದ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ, ವೇದಾಪೌರುಷೇಯತ್ವ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸ್ವತಸ್ತ್ವ ಹಾಗೂ ವರ್ಣನಿತ್ಯತ್ವವಾದಗಳು ಮಂಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ವಿಷ್ಣುವೇ ಸಕಲವೇದ-ವೇದ್ಯನೆಂಬುವುದನ್ನು ಸಹಿಸದ ಪ್ರಾಭಾಕರರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :

ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪೋಣ. ಆದರೆ, 'ಸದಾಗಮೈಕ-ವಿಜ್ಞೇಯ' ಎಂಬುದಾಗಿ 'ವೇದಗಳು ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ವಾಚ್ಯವಾಚಕ-ಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನವನ್ನು 'ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ ('ಗೋಶಬ್ದದಿಂದ ಆಕಳು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ' ಇತ್ಯಾದಿ 'ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ, ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಇರುವ ವಾಚ್ಯವಾಚಕಸಂಬಂದದ ಜ್ಞಾನವೇ' ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ.) ಈ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿ-ಕೊಂಡೇ ಶಬ್ದಗಳು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿ ಏಕೆ ಒಪ್ಪಬೇಕೆಂದರೆ, ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಇದ್ದರೇ ಅರ್ಥ-ಜ್ಞಾನ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅನ್ವಯ-ವ್ಯತಿರೇಕಗಳು ಇವೆ. ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ-ಯಾದರೋ ವೃದ್ಧರ ವ್ಯವಹಾರದ ದರ್ಶನದಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ವೃದ್ಧ-ವ್ಯವಹಾರವಾದರೋ ಕಾರ್ಯಜ್ಞಾನದ ಅಧೀನವಾಗಿದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದಗಳು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ - ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಯುಕ್ತ.

ಮೂ– तथा हि - चैत्र जलमाहरेति प्रयोजकवृद्धवाक्यश्रवणानन्तरं प्रयोज्यस्य वृद्धस्य जलाहरणविषयां प्रवृत्तिं दृष्ट्वा पार्श्वस्थो बाल एवमाकलयति । अस्यैवम्प्रवृत्तिर्बुद्धिपूर्वा स्वतन्त्रप्रवृत्तित्वान्मदीय-स्तनपानादिप्रवृत्तिवदिति । पुनश्चास्य प्रवृत्तिहेतुर्बुद्धिः किं विषयेति जिज्ञासायामेवं निश्चिनोति । वृद्धस्य प्रवृत्तिहेतुभूताबुद्धिर्मम प्रवृत्ति-हेतुभूताबुद्धिर्यद्विषया तद्विषया भवितुमर्हति । प्रवृत्तिहेतुभूतबुद्धि-त्वान्ममबुद्धिवदिति ।

पुनरेवमवधारयति । यद्विषया सा बुद्धिःप्रवृत्तिहेतुभूता तद्वस्त्व-स्यानेन शब्देन बोधितं तद्भावभावित्वात् । मम तु प्रमाणान्तरेणे-त्यावयोर्विशेषः । तेन यद्बोधान्मम प्रवृत्तिस्तदनेन शब्देन बोध्यत इति शब्दस्य प्रवृत्तिहेतुभूतार्थबोधकतेति ।

पुनश्च कोऽसौ प्रवृत्तिहेतुभूतशब्दबोध्योऽर्थ इत्यवधारयितुं स्वात्मनि प्रतिपन्नं प्रवृत्तिहेतुभूतमर्थमनुसन्धत्ते । तत्र न तावदहं क्रियामात्रं फलमात्रं क्रियाफलसम्बन्धमात्रं वा बुद्ध्वा प्रवृत्तः किन्तु कार्यमेव । ममेदं कार्यमिति प्रतीत्या हि स्तनपानादावहं प्रवृत्त इति स्वप्रवृत्तेः कार्यबोधपूर्वकतां निश्चित्यायमपि कार्यबोधादेव प्रवृत्त इत्यनुमाय वाक्यस्य तावत् सामान्यतः कार्यपरतामवधारयति ।

ततो लिङाद्यावापे कार्यावगमदर्शनात्; तदुद्धारे चादर्शनात् त एव कार्यावगतिं कुर्वन्ति । शब्दान्तराणि च तदन्वितांस्तानर्थानव-गमयन्तीत्यावापोद्वापाभ्यां अधिगच्छति ।

ವೃದ್ಧವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವ ಕ್ರಮ

'ಶಬ್ದಗಳು ಕಾರ್ಯಪ್ರತಿಪಾದಕ' ಎಂಬುದನ್ನೇ ಉಪಪಾದನೆ ಮಾಡು-ತ್ತಾರೆ. 'ಚೈತ್ರನೇ, ನೀರನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂದು ಪ್ರಯೋಜಕ-ವೃದ್ಧನು (ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುವ ಹಿರಿಯ ವೃದ್ಧನು) ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮೇಲೆ, ಪ್ರಯೋಜ್ಯವೃದ್ಧನು (ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಧ್ಯಮ ವೃದ್ಧನು) ನೀರನ್ನು ತರುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಕಂಡ, ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ ಬಾಲಕನು ಹೀಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. 'ಈ ಮಧ್ಯಮ ವೃದ್ಧದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾದದ್ದು; ಸ್ವತಂತ್ರಪ್ರವೃತ್ತಿ-ಯಾದ್ದರಿಂದ, ನನ್ನ ಸ್ತನಪಾನಾದಿಪ್ರವೃತ್ತಿಯಂತೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ. ಮತ್ತೆ, 'ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಬುದ್ಧಿಯು ಯಾವ ವಿಷಯಕವಾದದ್ದು?' ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯುಂಟಾಗಲಾಗಿ, ಹೀಗೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ವೃದ್ಧನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ

ಕಾರಣವಾದ ಬುದ್ಧಿಯು, ನನ್ನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಬುದ್ಧಿಯು ಯಾವ ವಿಷಯವುಳ್ಳದ್ದೋ, ಅದೇ ವಿಷಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರಬೇಕು, ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ-ವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಾದ್ದರಿಂದ, ಎಂಬುದಾಗಿ.

ಮತ್ತೆ ಹೀಗೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತಾನೆ - ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಬುದ್ಧಿಯು ಯಾವ ವಿಷಯವುಳ್ಳದ್ದೋ, ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಧ್ಯಮವೃದ್ಧನಿಗೆ ಹಿರಿಯ ವೃದ್ಧನು ಈ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬೋಧಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಿರಿಯವೃದ್ಧನ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮೇಲೆ ಮಧ್ಯಮವೃದ್ಧನು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದಾನೆ. ನನಗಾದರೋ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಬುದ್ಧಿಯ ವಿಷಯವು ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದೇ, ಮಧ್ಯಮವೃದ್ಧನಿಗೂ ನನಗೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ. ಹೀಗೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದರಿಂದ, 'ಯಾವ ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನನ್ನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಉಂಟಾಗಿದೆಯೋ, ಅದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಹಿರಿಯವೃದ್ಧನು ಮಧ್ಯಮವೃದ್ಧನಿಗೆ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬೋಧನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದಾಗಿ, ಶಬ್ದವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಮತ್ತೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಹಾಗೂ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬೋಧಿಸಲ್ಪಡುವ ವಿಷಯವು ಯಾವುದೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ-ವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ನಾನು ಕೇವಲ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನಾಗಲೀ, ಕೇವಲ ಫಲವನ್ನಾಗಲೀ, ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಫಲಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನಾಗಲೀ ತಿಳಿದು ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗಿಲ್ಲ; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯವನ್ನೇ ತಿಳಿದು ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗಿದ್ದೇನೆ. ನನಗೆ ಇದು ಕಾರ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದೇ ನಾನು ಸ್ತನಪಾನಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ನನ್ನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಕಾರ್ಯಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕವಾದದ್ದು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, ಆ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಮಧ್ಯಮವೃದ್ಧನೂ ಸಹ ಕಾರ್ಯಬೋಧದಿಂದಲೇ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಊಹಿಸಿ, 'ವಾಕ್ಯವು ಕಾರ್ಯಪರವಾದದ್ದೆಂದು' ಮೊದಲಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯಾ-ಕಾರವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಅನಂತರ, 'ಲಿಙ್ ಅಥವಾ ಲೋಟ್ ಲಕಾರಗಳು, ತವ್ಯಪ್ರತ್ಯಯಾಂತಶಬ್ದ' ಇವುಗಳು ಇದ್ದಾಗಲೇ ಕಾರ್ಯದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದರಿಂದ, ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಕಾರ್ಯದ ಜ್ಞಾನವು ಆಗದೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ಈ ಲಿಙ್ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳೇ ಕಾರ್ಯದ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದೂ, ಅದರಂತೆಯೇ ಆವಾಪ, ಉದ್ವಾಪಗಳಿಂದ (ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಹಾಕುವುದು ತೆಗೆಯುವುದು) ಬೇರೆಯ ಶಬ್ದಗಳು ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಅನ್ವಿತವಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ, ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ.

मू– एवं लोके कार्य एव गृहीता शब्दसङ्गतिर्वेदेऽपि तदेव शब्दात् प्रत्येतुमर्हति । तत्र लिङ्गादिप्रत्ययाः कार्यशरीरमेवाभिदधाति प्रकृतिस्तद्विषयम् । पदान्तराणि च प्रकृत्यर्थविशेषणं कारकं तद्विशेषणं नामधेयं नियोज्यं चाभिदधति कार्यप्रतिपत्तौ व्याप्रियन्ते । सन्निपत्योपकारकाङ्गवाक्यानि यद्यपि कार्यान्तरशून्यानि । तथापि प्रधानकार्यान्वितस्वार्थाभिधायकतया कार्यप्रतिपत्तावेव व्याप्रियन्ते ।

मन्त्रा अपि कार्याङ्गभूतार्थस्मारकतया तत्रैव नियुक्ताः कार्य एव व्यापारवन्तः ।

अर्थवादा अपि तत्रैव रुचिमुत्पादयन्तः उपयुज्यन्ते । इति कृत्स्न एव वेदः कार्ये प्रमाणम् ।

ವೇದಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಪರತ್ವದ ಉಪಪಾದನೆ.

ಹೀಗೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ಶಬ್ದಸಂಗತಿಯು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲೇ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ,' ವೇದದಲ್ಲೂ ಅದೇ ಶಬ್ದಗಳೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ವೇದದಲ್ಲೂ ಸಹ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕಾರ್ಯವನ್ನೇ ತಿಳಿಯುವುದು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ. ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪ್ರಕೃತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಲಿಙ್ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಶರೀರವನ್ನೇ (ಕಾರ್ಯಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ) ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಕಾರ್ಯದ ವಿಷಯವನ್ನು

ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬೇರೆಯ ಪದಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಕಾರಕಗಳನ್ನೂ, ಆ ಕಾರಕಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ನಾಮಧೇಯ (ಹೆಸರು)ವನ್ನೂ, ನಿಯೋಗಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾದದ್ದನ್ನೂ ಹೇಳತಕ್ಕವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಜ್ಞಾನದಲ್ಲೇ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಮಹಾವಾಕ್ಯದ ಜೊತೆ ಸೇರಿ ಉಪಕಾರಕವಾದ ಅಂಗವಾಕ್ಯಗಳು ಯದ್ಯಪಿ ಸ್ವಯಂ ಬೇರೆಯ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ರಹಿತವಾಗಿವೆ ; ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರಧಾನಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಿತವಾದ ತಮ್ಮ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಕಾರ್ಯಜ್ಞಾನದಲ್ಲೇ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ.

ಮಂತ್ರಗಳೂ ಸಹ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅಂಗಭೂತವಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸ್ಮರಣೆಗೆ ತಂದು ಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲೇ ನಿಯುಕ್ತವಾಗಿವೆ; ಕಾರ್ಯದಲ್ಲೇ ವ್ಯಾಪಾರವುಳ್ಳವಾಗಿವೆ.

ಅರ್ಥವಾದವಾಕ್ಯಗಳೂ ಸಹ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲೇ ರುಚಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸತಕ್ಕ-ವಾಗಿ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲೇ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿವೆ.

ಈ ಪ್ರಕಾರ ಸಮಸ್ತವೇದವೂ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವುದು.

मू– कार्यं च कृतिसाध्यत्वे सति कृत्युद्देश्यम् । कृतिश्च प्रयत्नः । तच लोके भावार्थो वेदेत्वपूर्वम् ।

ಕಾರ್ಯದ ಲಕ್ಷಣ

ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ ಕೃತಿಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಕೃತಿಗೆ ಉದ್ದೇಶ್ಯ-ವಾಗಿರತಕ್ಕದ್ದು. ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಪ್ರಯತ್ನ. ಈ ಕಾರ್ಯವು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಭಾವಾರ್ಥ (ಧಾತುವಿನ ಅರ್ಥ); ವೇದದಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಪಾರತ್ರಿಕಫಲಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಪೂರ್ವವು (ಇಂದು ಯಾಗ ಮಾಡಿದರೆ, ಎಂದೋ ಸ್ವರ್ಗ-ವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಗ-ಸ್ವರ್ಗಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಅಪೂರ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ).

मू– अत एव वेदान्तानामपि कर्तृस्वरूपप्रतिपादकत्वेन देवताप्रति-पादकत्वेन वाक्यार्थकार्यपरतैव । प्रकरणभेदात् तदनङ्गीकारेऽपि आत्मा

ज्ञातव्यः इत्यपुनरावृत्तये समाम्नातेन विधिनैकवाक्यतामाश्रित्य कार्यपरत्वमेव वर्णनीयम् ।

ವೇದಾಂತಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಪರತ್ವ

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಸಮಗ್ರವೇದವೂ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲೇ ಪ್ರಮಾಣವಾದದ್ದರಿಂದ, ವೇದಾಂತಗಳೂ ಸಹ, ಕರ್ತೃಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದರಿಂದ, ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಭೂತವಾದ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳವಾಗಿವೆ.

ವೇದಗಳು ಕರ್ಮಪರ; ವೇದಾಂತಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಪರ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರಕರಣಭೇದವಿರುವುದರಿಂದ, ವೇದಾಂತಿಗಳು ವೇದಾಂತಗಳನ್ನು ಕಾರ್ಯಪರವೆಂದು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ, ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಪುನರಾವೃತ್ತಿರಹಿತವಾದ ಗತಿಗೋಸ್ಕರ, 'ಆತ್ಮನು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ, 'ಜ್ಞಾತವ್ಯಃ' (ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಬೇಕು) ಎಂದು ವಿಧಿವಾಕ್ಯದಿಂದ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ, ವೇದಾಂತಗಳಿಗೂ, ಕಾರ್ಯಪರತ್ವವನ್ನೇ ವರ್ಣಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

मू– तदेवं कार्यान्वित एव स्वार्थे सर्वशब्दानां व्युत्पत्तिदर्शनात् केवल सिद्धार्थे तदभावान्न सिद्धस्वरूपे विष्णौ वेदस्य प्रतिपादकत्वं सम्भवतीति ।

ಕಾರ್ಯಪರತ್ವವರ್ಣನೆಯ ಫಲಿತಾರ್ಥ

ಈ ರೀತಿ ಕಾರ್ಯಾನ್ವಿತವಾದ ಸ್ವಾರ್ಥದಲ್ಲೇ ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯು ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ, ಕೇವಲಸಿದ್ಧಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಸಿದ್ಧಸ್ವರೂಪನಾದ ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ವೇದಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ - ಎಂಬುದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

मू– एतदसत् । योग्येतरान्वितस्वार्थे व्युत्पत्तिदर्शनात् । तथा हि मातुः पितुरङ्के स्थितं बालमन्यमनस्कं सन्तमङ्गुलिकप्रसारणादिना

स्ववचनश्रवणाभिमुखं मात्राद्यभिमुखं च विधाय यदा व्युत्पादयिता वाक्यं प्रयुङ्क्ते । बालक तवेयं माता, तवायं पिता, अयं ते भ्राता, कदलीफलमभ्यवहरतीत्यादि । तदा वृद्धव्यवहारदर्शनं विना तेन निर्देशेनैव तस्य शब्दसमुदायस्य कार्यान्वयरहित एव तस्मिन्नर्थसमुदाये विषयविषयिभावं तावदवगच्छति बालः । इदमनेनायं बोधयतीति ।

पुनरियं ते स्वसा, अयं ते सखा, अपूपं खादतीति वाक्यान्तरेषु शब्दार्थयोरावापोद्धाराभ्यां शब्दविभागादिकमवगत्य मात्रादिपदानां योग्येतरान्विते जनन्यादौ वाचकत्वमाकलयतीति किमनुपपन्नम् ।

लघीयांश्चायमुपायो व्युत्पत्तौ व्यवहारदर्शनात् ।

शश्वद्विस्मरणशीलो बालकः शब्दमनुसन्धाय वृद्धस्यागामि प्रत्यागमनं स्वानपेक्षितमेव प्रतीक्षत इति गुरुतरेयं कल्पना । पुरोवर्तिष्विष्टसाधनतयापेक्षितेषु मात्रादिषु श्रूयमाणस्यैव शब्दस्य वाचकत्वं कलयतीति लघुतरमेतत्कल्पनम् ।

वर्तमानापदेशेषु व्युत्पन्नो जातजिज्ञासः पश्चाद् व्यवहार-दर्शनेनान्यत्रापि व्युत्पद्यत एव । प्रथमव्युत्पत्तिरियम् ।

ಪ್ರಾಭಾಕರಮತಖಂಡನೆ

ಯೋಗ್ಯೇತರಾನ್ವಿತಸ್ವಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯ ವರ್ಣನೆ

ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಾಭಾಕರಮತವು ಸರಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಯೋಗ್ಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಅನ್ವಿತವಾದ (ಸಂಬದ್ಧವಾದ) ಸ್ವಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ('ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಅನ್ವಿತ-ವಾದದ್ದರಲ್ಲೇ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ' ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ). ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ತಾಯಿ ಅಥವಾ ತಂದೆಯ ತೊಡೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿರುವ ಬಾಲಕನು, ಎಲ್ಲೋ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನಾಗಿದ್ದಾಗ, ಬೆರಳನ್ನು ಚಾಚಿ, ಚುಟಿಕೆ ಹಾಕಿ ಆ

ಬಾಲಕನನ್ನು ತನ್ನ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳುವುದಕ್ಕೂ, ತಾಯಿ ಮೊದಲಾದವರ ಕಡೆಗೂ ಅಭಿಮುಖನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ, ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಪುರುಷನು ಈ ರೀತಿ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎಲೈ! ಮಗುವೇ, ಇವಳು ಅಮ್ಮ, ಇವನು ಅಪ್ಪ, ಇವನು ಅಣ್ಣ, ಬಾಳೆಹಣ್ಣನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾನೆ - ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ವಾಕ್ಯಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿದಾಗ, ವೃದ್ಧರವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನೋಡದೇ ಇದ್ದರೂ, ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಿರ್ದೇಶಮಾಡುವ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ, ಬಾಲಕನು ಆ ಶಬ್ದಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಅನ್ವಯರಹಿತವಾದ, ಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥ-ಸಮೂಹದಲ್ಲಿಯೇ ವಿಷಯ-ವಿಷಯಿಭಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. 'ಈ ಶಬ್ದದಿಂದ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ. ಪುನಃ, 'ಇವಳು ಅಕ್ಕ, ಇವನು ಸ್ನೇಹಿತ, ಅಪೂಪವನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾನೆ' ಇತ್ಯಾದಿ ಬೇರೆಯ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿದಾಗ, ಆ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸಶಬ್ದ-ಗಳು ಹಾಗೂ ಅರ್ಥಗಳು ಬಂದಿದ್ದರಿಂದ, ಹಿಂದಿನ ಶಬ್ದಗಳು, ಅರ್ಥಗಳು ಹೋಗಿರುವುದರಿಂದ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ, ಅರ್ಥಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿದ ಬಾಲಕನು ಅಮ್ಮ, ಅಪ್ಪ ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳು ಯೋಗ್ಯವಾದ ಇತರ ಪದಗಳಿಂದ ಅನ್ವಿತವಾದ ತಾಯಿ, ತಂದೆ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ವಾಚಕಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಯೋಗ್ಯೇತರ ಅನ್ವಿತಪದಾರ್ಥದಲ್ಲೇ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯು ಬರಲು ಯಾವ ಅನುಪಪತ್ತಿಯಿದೆ? ಏನೂ ಅನುಪಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ.

ವೃದ್ಧವ್ಯವಹಾರದರ್ಶನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಈ ಉಪಾಯವು ಸುಲಭವೂ ಆಗಿದೆ. (ವಸ್ತುತಃ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದೂ ಹೀಗೆಯೇ). ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಬೇಗ ಮರೆವು ಬರುತ್ತದೆ; ಇದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಹೀಗಿರುವಾಗ, 'ವೃದ್ಧರು ಆಡುತ್ತಿರುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಹಿರಿಯವೃದ್ಧನ ಮಾತಿನ ನಂತರ ಮಧ್ಯಮವೃದ್ಧನು ಎಷ್ಟೋ ಕಾಲದ ನಂತರ ತನಗೆ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಇಲ್ಲದ ಯಾವುದೋ ವಸ್ತುವನ್ನು ತರತಕ್ಕದ್ದನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಆ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬುದು ಕಷ್ಟಕರವಾದ ಕಲ್ಪನೆ.' ಎದುರಿಗೇ ಇರುವ, ಇಷ್ಟಸಾಧನವಾದ್ದರಿಂದ ತನಗೆ ಅಪೇಕ್ಷಿತವಾದ, ತಾಯಿ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ, ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಕೇಳಲ್ಪಡುವ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬುದು ಸುಲಭವಾದ ಕಲ್ಪನೆ.

ಹಾಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ವೃದ್ಧವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಪ್ರಥಮವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅಂಗುಲಿನಿರ್ದೇಶಾದಿಗಳಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನವಾದ ಉಪದೇಶ-ಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯುತ್ಪನ್ನನಾದ ಬಾಲಕನು, ಮುಂದೆ ಜಿಜ್ಞಾಸುವಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರ-ದರ್ಶನದಿಂದ ಬೇರೆಯೆಡೆ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಮೂ– किञ्च सर्वेषामपि शब्दानां कार्यान्विते स्वार्थे व्युत्पत्तिरित्येकमेव प्रयोजकं तावदङ्गीकर्तुं न शक्यते । लिङ्गादीनां हि कार्यमेव स्वार्थः । न च तस्य कार्यस्य कार्यान्तरेणान्वयोऽस्ति । गुणप्रधानभावेन खलु पदार्थानाम् अन्वयो भवति । कार्यं च प्रधानतया शब्देनैव बोद्ध्यते । तथा च कथं कार्यद्वयस्य युगपद् गुणप्रधानभावः सम्भवति ।

अतः कार्यस्य कार्यान्वयाभावात् लिङ्गादीनां कार्यमात्रे सिद्धान्विते वा कार्ये व्युत्पत्तिरित्यङ्गीकार्यम् । गवादिपदानां कार्यान्विते स्वार्थ इति । तथा च प्रयोजकद्वैविध्यङ्गीकारे कथं न कल्पनागौरवम् ।

योग्येतरान्विते स्वार्थे व्युत्पत्तिरित्यङ्गीकारेत्वेकप्रयोजकलाभाल्लाघवमित्ययमेव पक्षः समाश्रयणीयः ।

ಕಾರ್ಯಾನ್ವಿತದಲ್ಲಿ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಕಲ್ಪನಾಗೌರವ

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, 'ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಕಾರ್ಯಾನ್ವಿತವಾದ ಸ್ವಾರ್ಥದಲ್ಲೇ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಒಂದೇ ಪ್ರಯೋಜಕವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಸಾಧ್ಯ-ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಲಿಙ್ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯವೇ ಸ್ವಬೋಧ-ವಾದ ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಆ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಅನ್ವಯವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವು ಗುಣಪ್ರಧಾನ ಭಾವದಿಂದ (ಮುಖ್ಯ-ಅಮುಖ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವದಿಂದ) ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಲಿಙ್ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಕಾರ್ಯವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ತಿಳಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ, ಎರಡು ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗುಣಪ್ರಧಾನಭಾವವು

ಹೇಗೆ ಕೂಡುತ್ತದೆ (ಎರಡೂ ಪ್ರಧಾನವೇ ಆದ್ದರಿಂದ, ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಇನ್ನೊಂದು ಅಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ)?

ಆದ್ದರಿಂದ, ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಅನ್ವಯವು ಕೂಡದೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ಲಿಙ್ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಅಥವಾ ಸಿದ್ಧಾನ್ವಿತವಾದ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಎನ್ನ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಗವಾದಿಪದಗಳಿಗಾದರೋ ಕಾರ್ಯಾನ್ವಿತವಾದ ಸ್ವಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ, ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಪ್ರಯೋಜಕಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಕಲ್ಪನಾಗೌರವವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ, 'ಯೋಗ್ಯೇತರಾನ್ವಿತವಾದ ಸ್ವಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ' ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ, ಒಂದೇ ಪ್ರಯೋಜಕವೆಂದು ಆಗುವುದರಿಂದ, ಲಾಘವವು ಇರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ, ಈ ಪಕ್ಷವೇ ಆಶ್ರಯಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ.

मू– ननु कार्यान्वयिनि स्वार्थे व्युत्पत्तिरित्यङ्गीकारान्न कल्पनागौ-रवम् । कार्येण सह योऽन्वयः तद्वत्त्वं कार्यस्य सिद्धस्य चास्तीत्येक-प्रयोजकलाभादिति चेत् ।

ಕಲ್ಪನಾಗೌರವಪರಿಹಾರಶಂಕಾ

ಕಾರ್ಯಾನ್ವಯವುಳ್ಳ ಸ್ವಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ – ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವು-ದರಿಂದ ಕಲ್ಪನಾಗೌರವವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿ ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯಾನ್ವಯ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಅನ್ವಯ ಅಥವಾ ಸಂಬಂಧವು ದ್ವಿನಿಷ್ಠ-ವಾದ್ದರಿಂದ, ಇಂಥಾ ಕಾರ್ಯಾನ್ವಯವತ್ತ್ವ ಎಂಬುದು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತದೆ, ಸಿದ್ಧದಲ್ಲೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಒಂದೇ ಪ್ರಯೋಜಕವು ಲಭಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವುದರಿಂದ, ಕಲ್ಪನಾಗೌರವವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

मू– मैवम् । कार्येण सह सिद्धस्य योऽन्वयः स गुणभाव एव । न च कार्यं प्रति गुणभावः कार्यस्यास्ति । न च गुणे प्रधाने चानुगतमन्व-यमात्रं शब्देन बोद्ध्यते । शब्दमात्रमत्रैकं नार्थ इति यत्किञ्चिदेतत् । एतेन कार्यान्वयान्वयिनि व्युत्पत्तिरित्येकप्रयोजकवर्णनमपि परास्तम् ।

ಶಂಕೆಯ ನಿರಾಸ : ಈ ಪರಿಹಾರವು ಸರಿಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿ ಸಿದ್ಧಕ್ಕೆ ಇರುವ ಅನ್ವಯವು ಗುಣಭಾವವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದೀರಿ. ಆದರೆ, ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಗುಣಭಾವವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯವು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ನೀವು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೀರಿ. ಗುಣದಲ್ಲೂ, ಪ್ರಧಾನದಲ್ಲೂ ಅನುಗತವಾದ ಅನ್ವಯಮಾತ್ರವನ್ನು ಶಬ್ದವು ಬೋಧಿಸುವು-ದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಶಬ್ದವು ಗುಣಪ್ರಧಾನ ಭಾವದಿಂದಲೇ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಅನ್ವಯ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಒಂದೇ ಆಯಿತೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಅರ್ಥವು ಒಂದಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಈ ಪರಿಹಾರವು ಸರಿಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಇದರಿಂದಲೇ, 'ಕಾರ್ಯಾನ್ವಯದಿಂದ ಅನ್ವಯವುಳ್ಳದ್ದರಲ್ಲಿ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಜಕವನ್ನು ವರ್ಣನೆಮಾಡುವುದೂ ನಿರಸ್ತ-ವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲೂ ಅನ್ವಯ ಎಂಬ ಶಬ್ದಮಾತ್ರವು ಒಂದಾಯಿತೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಗುಣಪ್ರಧಾನಭಾವವು ಇದ್ದೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮೂ– कार्यपरपदार्थान्विते व्युत्पत्तिरिति चेन्न । अत्राप्येकप्रयोजकासिद्धेः । कार्यपरं यत्पदं तस्य यो अर्थस्तेनान्वित इति ह्यस्यार्थः । तत्र लिङ्गादीनां कार्यपरत्वं नाम कार्यवाचित्वं गवादिपदानां तु तदुद्देशित्वमात्रमिति द्वैविध्यमेवेति ।

ಶಂಕಾ : ಕಾರ್ಯಪರವಾದ ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಅನ್ವಿತವಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದಾಗ, ಕಾರ್ಯ-ಸಿದ್ಧ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ಪ್ರಯೋಜಕವು ಇರುವುದರಿಂದ ಕಲ್ಪನಾಗೌರವವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಪರಿಹಾರ : ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲೂ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಜಕವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯಪರಪದಾರ್ಥಾನ್ವಿತ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯಪರವಾದ ಯಾವ ಪದವಿದೆಯೋ, ಅದರ ಅರ್ಥವು ಯಾವುದೋ ಅದರಿಂದ ಸಂಬದ್ಧ-ವಾದದ್ದು ಎಂದರ್ಥ. ಅದರಲ್ಲಿ ಲಿಙ್ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯ-ಪರತ್ವವೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯವಾಚಕತ್ವ, ಗೋ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ

ಕಾರ್ಯಪರತ್ವವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಕಾರ್ಯೋದ್ದೇಶಿತ್ವ ಎಂಬುದಾಗಿ ದ್ವೈವಿಧ್ಯವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಕಲ್ಪನಾಗೌರವವು ತಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೂ– ननु तथापि न केवलसिद्धार्थे वाक्यस्य प्रामाण्यं युज्यते । कार्यबोधमन्तरेण नैराकाङ्क्ष्यलक्षणस्य पर्यवसानस्याभावात् । न हि गौरश्वः पुरुषो हस्तीति वा देवदत्तः पचतीति वा पदजातं पर्यवसितमनुभूयते । किन्तु तृप्तिकामौदनं पचेति । पर्यवसानहीनस्य च न्यूनतया वाक्याभासत्वं स्यात् । ततः कार्यपरत्वं सर्वथाङ्गीकार्यम् ।

ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಿದ್ಧಮಾತ್ರಜ್ಞಾಪನದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ

ಶಂಕಾ : ಹಾಗಾದರೂ, ಕೇವಲ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬೋಧನೆ ಮಾಡದ ಹೊರತಾಗಿ, ನಿರಾಕಾಂಕ್ಷವಾಗಿ ವಾಕ್ಯವು ಮುಗಿಯುವುದಿಲ್ಲ (ವಾಕ್ಯವು ಮುಗಿಯಬೇಕಾದರೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯು ಉಳಿಯಬಾರದು. ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಗುವುದೇ ಕಾರ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಕಾರ್ಯಜ್ಞಾನವಾಗದೇ, ನಿರಾಕಾಂಕ್ಷತೆರೂಪವಾದ ಪರ್ಯವಸಾನವು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ). ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಗೋವು ಅಶ್ವ ಪುರುಷನ ಆನೆ ಎಂಬ ಪದಸಮೂಹವಾಗಲೀ, ದೇವದತ್ತನು ಅಡುಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಪದಸಮೂಹವಾಗಲೀ ಪರ್ಯವಸಾನವಾದದ್ದು (ಮುಗಿದದ್ದು) ನಮಗೆ ಅನುಭವ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, 'ತೃಪ್ತಿಕಾಮನೆವುಳ್ಳವನೇ! ಅನ್ನವನ್ನು ಬೇಯಿಸು' ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ವಾಕ್ಯವು ಪರ್ಯವಸಾನವಾದದ್ದು ಅನುಭವ ಬರುತ್ತದೆ (ಇಲ್ಲಿ 'ಪಚ' = ಬೇಯಿಸು ಎಂಬುದಾಗಿ ಕಾರ್ಯಬೋಧನೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಪರ್ಯವಸಾನ, ಹಿಂದಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಬೋಧನೆ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪರ್ಯವಸಾನ ಇಲ್ಲ - ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ). ಪರ್ಯವಸಾನವಿಲ್ಲದ ವಾಕ್ಯವು, ನ್ಯೂನತೆ ಇರುವುದರಿಂದ, ವಾಕ್ಯಾಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಪರತ್ವವನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿದೆ.

मू– इत्येतदपि न युक्तम् । सिद्धमात्रज्ञापने पर्यवसितत्वाद्वाक्यस्य । तथ हि । यो बाल्ये एव कुतश्चित्कारणान्मातापितृभ्यां वियुक्तो मातापितृमतोऽन्यानवलोक्य स्वात्मनोऽपि तथाभावमनुमाय का मे माता को मे पिता कीदृशौ कुत्र वर्तेते इत्युत्कण्ठते । अथ तं प्रति कश्चित् ब्रवीति । अयं ते पिता, यः पाटलीपुत्रे राजास्ति भद्रसेनः, इयं च ते माता या भद्रसेनस्य महिषी लीलावती इति । तदा कार्योपदेशमन्तरेण सिद्धस्यैव ज्ञापनेन तद्वाक्यं पर्यवसितं भवति श्रोतुर्निराकाङ्क्षत्वात् ।

तदनन्तरं स यदि कथं तौ पश्येयमिति जिज्ञासते तदा तद्दर्शनकामः त्वमेवमनेनपथा पाटलीपुत्रं याहीति कार्यं बोधयति ।

ಪರಿಹಾರ : ಈ ಶಂಕೆಯೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಿದ್ಧಮಾತ್ರವಾದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಸಿದರೂ ವಾಕ್ಯವು ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬನು ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಏನೋ ಕಾರಣದಿಂದ ತಂದೆತಾಯಿಗಳ ವಿಯೋಗವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ತಂದೆತಾಯಿಗಳುಳ್ಳ ಬೇರೆಯವರನ್ನು ಕಂಡು, ತನಗೂ ತಂದೆತಾಯಿಗಳು ಇರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ, ನನ್ನ ತಾಯಿ ಯಾರು, ನನ್ನ ತಂದೆ ಯಾರು, ಅವರು ಹೇಗಿದ್ದಾರೆ, ಎಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಔತ್ಸುಕ್ಯವುಳ್ಳವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆ ನಂತರ, ಅವನನ್ನು ಕುರಿತು ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ- 'ಇವನು ನಿನ್ನ ತಂದೆಯು; ಪಾಟಲೀಪುತ್ರದಲ್ಲಿ ಭದ್ರಸೇನ ಎಂಬ ರಾಜನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇವಳು ನಿನ್ನ ತಾಯಿಯು; ಈಕೆಯು ಭದ್ರಸೇನನ ರಾಣಿಯಾದ ಲೀಲಾವತಿಯು' ಎಂಬುದಾಗಿ. ಆಗ, ಕಾರ್ಯೋಪದೇಶವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿದರೂ, ಆ ವಾಕ್ಯವು ಪರ್ಯವಸಾನವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ವಾಕ್ಯಶ್ರವಣದಿಂದ ಶ್ರೋತೃವಿಗೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವನು ನಿರಾಕಾಂಕ್ಷನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಅನಂತರ, ಆ ಪುರುಷನು ಒಂದು ವೇಳೆ, ಅವರನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಾಣಲಿ ? ಎಂದು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ, ಆಗ 'ಅವರನ್ನು ನೋಡಲು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ನೀನು

ಈ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಪಾಟಲೀಪುತ್ರಕ್ಕೆ ಹೋಗು' ಎಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

(ಈ ರೀತಿಯ ಕಾರ್ಯಬೋಧನೆಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲೇ ಹಿಂದಿನ ವಾಕ್ಯವು ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಬೋಧನೆಯಿಂದಲೇ ವಾಕ್ಯದ ಪರ್ಯವಸಾನ ಎಂಬ ವಾದವು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದಭಿಪ್ರಾಯ.)

मू– तथा यः स्वमुखमपश्यन् अन्यान् सुरूपान्विरूपांश्चावलोक्य स्वात्मानं सन्दिग्धे किमहं सुरूपो विरूपो वेति । तदा तं प्रति कश्चिदाचष्टे सुरूपोऽसीति । तदपि वाक्यं सिद्धमात्रज्ञापनेन पर्यवस्यति । ततः परम् आकाङ्क्षाविच्छेदात् ।

ಉದಾಹರಣಾಂತರ

ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಜ್ಞಾಪನದಿಂದ ವಾಕ್ಯವು ಪರ್ಯವ-ಸಾನವಾಗುತ್ತದೆಂದು ತೋರಿಸಿ, ಆ ನಂತರ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಜ್ಞಾಪನವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಕೇವಲ ಸಿದ್ಧಜ್ಞಾಪನದಿಂದಲೇ ವಾಕ್ಯವು ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

ಯಾರು ತನ್ನ ಮುಖವನ್ನು ಕಾಣದೇ, ಸುರೂಪಿಗಳೂ, ವಿರೂಪಿಗಳೂ ಆದ ಬೇರೆಯವರನ್ನು ಕಂಡು ತಾನು ಸುರೂಪನೋ ? ವಿರೂಪನೋ ? ಎಂದು ಸಂದೇಹಪಡುತ್ತಿದ್ದಾನೋ, ಅವನನ್ನು ಕುರಿತು ಯಾರೋ ಒಬ್ಬನು 'ನೀನು ಸುರೂಪಿ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗಲೂ ವಾಕ್ಯವು ಕೇವಲ ಸಿದ್ಧಜ್ಞಾಪನ-ದಿಂದಲೇ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ನಂತರ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

मू– तस्मादिष्टसाधनताज्ञापनमेव वाक्यपर्यवसानहेतुः । न कार्य-बोधनमेवेति नियमः । कार्यबोधने पर्यवसानस्यापि इदमेव निमित्तं यदिष्टसाधनताबोधनमिति ।

ಕಾರ್ಯಪರತ್ವಖಂಡನೆಯ ಉಪಸಂಹಾರ

ಆದ್ದರಿಂದ, ಎಂದರೆ, ಕಾರ್ಯಬೋಧಕವಾದರೆ ವಾಕ್ಯಪರ್ಯವಸಾನ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರಾಸ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ, ಇಷ್ಟಸಾಧನತಾ ಬೋಧಕತ್ವವೇ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗಲು ಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯಬೋಧನವೇ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಬೋಧನವಾದಾಗ ಪರ್ಯವ-ಸಾನವಾಗುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲೂ ಸಹ ಇಷ್ಟಸಾಧನತಾ ಬೋಧನವೇ ವಾಕ್ಯಪರ್ಯವಸಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು (ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯೂ ಇಷ್ಟ ಸಾಧನತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದೇ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯು ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ).

मू– एवमेव वेदवाक्यानां योजनं सूचयति । यो हि सात्विकप्रकृतिः लोकप्रवादात् कार्यत्वादिलिङ्गानुसन्धानाद्वा स्वतनुभवनादेः कर्तारं सामान्यतो जानन् स्नेहमाहात्म्यज्ञानाभ्यां तद्विशेषज्ञानार्थमुत्कण्ठित-मानसः तत्संस्कारवशाचान्यदगणयन् वर्तते तं प्रत्याप्तो बन्धुरिवायं वेदः तत्स्वरूपं स्वप्रधानमेव प्रतिपादयति 'विज्ञानमानन्दं ब्रह्मे' त्यादि । ततो वाक्यार्थज्ञानादवाप्तपरमानन्दः तत्साक्षात्कारं कामयते तं प्रति तदुपासना विधीयते । सा च प्रक्षीणान्तःकरणमलस्यैव सम्भवतीति तदर्थं कर्मविधयः प्रवर्तन्ते । इत्येवं समस्तोपि वेदः परमेश्वरस्वरूपज्ञापन एव पर्यवसितः ।

ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಯೋಜನೆ

ಈ ರೀತಿಯೇ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಯೋಜನೆಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾತ್ತ್ವಿಕಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ಯಾವ ಪುರುಷನು ಲೋಕವಾದದಿಂದಲೋ, ಕಾರ್ಯತ್ವಾದಿಲಿಂಗಗಳನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದಲೋ ತನ್ನ ಶರೀರ, ಭವನ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ಯಾರೋ ಒಬ್ಬ ಕರ್ತೃವು ಇದ್ದಾನೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿದು, ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಸ್ನೇಹ ಹಾಗೂ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ-ಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ (ಎಂದರೆ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ) ಆ ಕರ್ತೃವಿನ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರ

ಮನಸ್ಸು ಉತ್ಕಂಠದಿಂದ ಕೂಡಿರಲು, ಆ ಸಂಸ್ಕಾರವಶದಿಂದ ಬೇರೊಂದನ್ನೂ ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ (ವಿರಕ್ತನಾಗಿ) ಇದ್ದಾನೋ, ಅಂಥಾ ಅಧಿಕಾರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ವೇದವು ಆಪ್ತಬಂಧುವಿನಂತೆ ಆ ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ (ಕಾರ್ಯವನ್ನಲ್ಲ) ಸ್ವಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೇ, ಪ್ರತಿಸಾಧನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. 'ಭಗವತ್ಸ್ವರೂಪವು ಜ್ಞಾನಾನಂದಾತ್ಮಕ, ಗುಣಪೂರ್ಣವಾದದ್ದು' ಎಂಬುದಾಗಿ. ಅನಂತರ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರಮಾನಂದವನ್ನು ಪಡೆದ ಆತನು ಭಗವಂತನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅವನನ್ನು ಕುರಿತು ವೇದವು ಉಪಾಸನೆ- ಯನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಉಪಾಸನೆಯಾದರೂ, ಯಾರಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣದ ದೋಷಗಳು (ರಾಗದ್ವೇಷಗಳು) ನಾಶವಾಗಿದೆಯೋ ಅವನಿಗೇ ಸಾಧ್ಯವಾದ್ದ- ರಿಂದ, ಅಂತಃಕರಣಶುದ್ಧಿಗಾಗಿ ಕರ್ಮವಿಧಿಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ಸಮಸ್ತವೇದವೂ ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರಲ್ಲೇ ಪರ್ಯವ- ಸಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

मू– अथवा शरीरेन्द्रियान्तःकरणादिसन्निधानेन स्वात्मनो विविधदुःखं पश्यन्निष्कण्टकं च सुखमलाभमानोयं संशेते । किं ममेदं दुःखादिकं शरीरसम्बन्धनिमित्तमेव उत स्वाभाविकमिति । तं प्रति वेदः प्रवर्तते । 'तत्वमसी'त्यादिः । परमात्वेव निर्दुःखपरमा- नन्दस्वभाव एव त्वमसि किं त्वीश्वराधीनाविद्याद्युपस्थापितशरीरादि- निमित्तेनान्यथारूपेणोपेत इति ।

ततः पुनरसौ जिज्ञासते । केनोपायेन अहमिदमस्वाभाविकं रूपं हित्वा स्वरूपेणावस्थितः स्यामिति । तं प्रति परमेश्वर एव प्रसन्नस्तदुपाय इति तत्स्वरूपं निरूप्यते । ततः कथमसौ प्रसीदतीत्यपेक्षायां तत्साक्षात्कारः तदर्थं श्रवणादिकं तदङ्गतया कर्माणि च विधीयन्त इत्येवं समस्तस्यापि वेदस्य परमेश्वरस्वरूप एव पर्यवसानमिति ।

ಪ್ರಕಾರಾಂತರದಿಂದ ವೇದವಾಕ್ಯಯೋಜನೆ

ಅಥವಾ ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಅಂತಃಕರಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಸನ್ನಿಧಾನ-ದಿಂದ ತಾನು ಅನೇಕ ವಿಧವಾದ ದುಃಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ, ನಿಷ್ಕಂಟಕವಾದ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯದೆ ಸಂಶಯಪಡುತ್ತಾನೆ. 'ನನ್ನ ಈ ದುಃಖಾದಿಗಳು ಶರೀರಾದಿಸಂಬಂಧವೇ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿವುಳ್ಳವೋ ಅಥವಾ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೋ' ಎಂಬುದಾಗಿ. ಅಂಥವನನ್ನು ಕುರಿತು, 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮೊದಲಾದ ವೇದವು ಹೊರಟಿದೆ. 'ಪರಮಾತ್ಮನಂತೆ ನಿರ್ದುಃಖ ಪರಮಾನಂದಸ್ವರೂಪನೇ ನೀನು ಆಗಿದ್ದೀಯೆ. ಆದರೆ, ಈಶ್ವರಾಧೀನವಾದ ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಬಂದಿರುವ ದೇಹಾದಿನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ದುಃಖಾಜ್ಞಾನಾದಿ ಅನ್ಯಥಾರೂಪದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದೀಯೆ' ಎಂದು ಈ ಶ್ರುತಿಯು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಅನಂತರ, ಮತ್ತೆ ಸಾಧಕನು ಹೀಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡುತ್ತಾನೆ. 'ಯಾವ ಉಪಾಯದಿಂದ ನಾನು ಈ ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವರೂಪ-ದಿಂದ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಾದೀತು' ಎಂಬುದಾಗಿ. ಅಂಥಾ ಜಿಜ್ಞಾಸುವನ್ನು ಕುರಿತು ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಪ್ರಸನ್ನನಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯ (ಪ್ರಸನ್ನನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಅನ್ಯಥಾರೂಪತ್ಯಾಗಪೂರ್ವಕ ಸ್ವಸ್ವರೂಪಪ್ರಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಉಪಾಯನು) ಎಂದು ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರೂಪಿಸ-ಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ 'ಆ ಭಗವಂತನು ಹೇಗೆ ಪ್ರಸನ್ನನಾಗುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯು ಬಂದರೆ ಭಗವಂತನ ಅಪರೋಕ್ಷ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳು, ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಗರೂಪವಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳೂ ಸಹ ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಹೀಗೆ ಸಮಸ್ತವೇದವೂ ಪರಮೇಶ್ವರಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೂ– एतच्चान्यार्थं तु जैमिनिरित्यादिना सूत्रकृतैवोक्तम् ।

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಸಮ್ಮತಿ

'ಸಕಲವೇದಗಳಿಗೂ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ; ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಏನು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತೋ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಸಮ್ಮತಿಯೂ ಇದೆ. ಸೂತ್ರಕಾರರಾದ ಬಾದರಾಯಣ-ದೇವರೇ, 'ಜೈಮಿನಿ ಋಷಿಗಳು ಭಗವಂತನಿಗೋಸ್ಕರ ವೇದಗಳು ಕರ್ಮಾದಿ-ಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಪೂರ್ವ-ಮೀಮಾಂಸಾಕಾರರಾದ ಜೈಮಿನಿ ಋಷಿಗಳೇ ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಮೇಲೆ ಅರ್ವಾಚೀನಮೀಮಾಂಸಕರ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಅಕಿಂಚಿತ್ಕರ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ.

ಮೂ– ननु तथापि केवलसिद्धपरत्वे वाक्यस्यानुवादकत्वेनाप्रामाण्यं स्यात् । तत्सर्वथा कार्यपरता स्वीकार्या । कार्यस्य च प्रमाणान्तरागोचरत्वेन नानुवादकत्वप्रसङ्ग इति चेन्न । केवलसिद्धार्थे यतावस्थितार्थबोधकत्वमनुभूयते प्रत्यक्षादेरिव । अस्ति चासावर्थो यः सिद्धेपि प्रमाणान्तरेणाविदितपूर्वः । ततः सिद्धार्थ एवेयं मातेत्यादिवाक्यस्याननुवादकत्वमप्यनुभूयत एव । अतः केवलसिद्धेऽर्थे वाक्यस्य नाप्रामाण्यमिति किं कार्यपरत्वाग्रहेण ।

ಸಿದ್ಧಪರತ್ವದ ಮೇಲೆ ಶಂಕಾ ಸಮಾಧಾನಗಳು

ಶಂಕಾ : ಹಾಗಿದ್ದರೂ, ವಾಕ್ಯವು ಕೇವಲಸಿದ್ಧಪರವೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಅನುವಾದಕವಾಗುತ್ತದೆ (ಇದ್ದುದನ್ನೇ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ). ಇದರಿಂದ ಅಪ್ರಮಾಣ್ಯವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ವಾಕ್ಯದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರ ಸರ್ವಥಾ ಕಾರ್ಯಪರತ್ವವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು. ಕಾರ್ಯ-ವಾದರೋ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ (ಅಪೂರ್ವ ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ) ಅನುವಾದಕತ್ವ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಮಾಧಾನ : ಈ ಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ, ಕೇವಲಸಿದ್ಧವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಯಥಾವಸ್ಥಿತ-ಬೋಧಕತ್ವ ರೂಪವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ನಮಗೆ ಅನುಭವ ಬರುತ್ತದೆ (ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೆಂದರೆ ಅಪೂರ್ವವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದರ್ಥ ವಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡತಕ್ಕದ್ದು ಪ್ರಮಾಣ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ಘಟಾದಿಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದಾಗ

ಪ್ರಕಾರಾಂತರದಿಂದ ವೇದವಾಕ್ಯಯೋಜನೆ

ಅಥವಾ ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಅಂತಃಕರಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಸನ್ನಿಧಾನ-ದಿಂದ ತಾನು ಅನೇಕ ವಿಧವಾದ ದುಃಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ, ನಿಷ್ಕಂಟಕವಾದ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯದೆ ಸಂಶಯಪಡುತ್ತಾನೆ. 'ನನ್ನ ಈ ದುಃಖಾದಿಗಳು ಶರೀರಾದಿಸಂಬಂಧವೇ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿವುಳ್ಳವೋ ಅಥವಾ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೋ' ಎಂಬುದಾಗಿ. ಅಂಥವನನ್ನು ಕುರಿತು, 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮೊದಲಾದ ವೇದವು ಹೊರಟಿದೆ. 'ಪರಮಾತ್ಮನಂತೆ ನಿರ್ದುಃಖ ಪರಮಾನಂದಸ್ವರೂಪನೇ ನೀನು ಆಗಿದ್ದೀಯೆ. ಆದರೆ, ಈಶ್ವರಾಧೀನವಾದ ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಬಂದಿರುವ ದೇಹಾದಿನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ದುಃಖಾಜ್ಞಾನಾದಿ ಅನ್ಯಥಾರೂಪದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದೀಯೆ' ಎಂದು ಈ ಶ್ರುತಿಯು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಅನಂತರ, ಮತ್ತೆ ಸಾಧಕನು ಹೀಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡುತ್ತಾನೆ. 'ಯಾವ ಉಪಾಯದಿಂದ ನಾನು ಈ ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವರೂಪ-ದಿಂದ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಾದೀತು' ಎಂಬುದಾಗಿ. ಅಂಥಾ ಜಿಜ್ಞಾಸುವನ್ನು ಕುರಿತು ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಪ್ರಸನ್ನನಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯ (ಪ್ರಸನ್ನನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಅನ್ಯಥಾರೂಪತ್ಯಾಗಪೂರ್ವಕ ಸ್ವಸ್ವರೂಪಪ್ರಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಉಪಾಯನು) ಎಂದು ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರೂಪಿಸ-ಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ 'ಆ ಭಗವಂತನು ಹೇಗೆ ಪ್ರಸನ್ನನಾಗುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯು ಬಂದರೆ ಭಗವಂತನ ಅಪರೋಕ್ಷ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳು, ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಗರೂಪವಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳೂ ಸಹ ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಹೀಗೆ ಸಮಸ್ತವೇದವೂ ಪರಮೇಶ್ವರಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೂ– एतच्चान्यार्थं तु जैमिनिरित्यादिना सूत्रकृतैवोक्तम् ।

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಸಮ್ಮತಿ

'ಸಕಲವೇದಗಳಿಗೂ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ; ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಏನು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತೋ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಸಮ್ಮತಿಯೂ ಇದೆ. ಸೂತ್ರಕಾರರಾದ ಬಾದರಾಯಣ-ದೇವರೇ, 'ಜೈಮಿನಿ ಋಷಿಗಳು ಭಗವಂತನಿಗೋಸ್ಕರ ವೇದಗಳು ಕರ್ಮಾದಿ-ಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಪೂರ್ವ-ಮೀಮಾಂಸಾಕಾರರಾದ ಜೈಮಿನಿ ಋಷಿಗಳೇ ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಮೇಲೆ ಅರ್ವಾಚೀನಮೀಮಾಂಸಕರ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಅಕಿಂಚಿತ್ಕರ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ.

ಮೂ– ननु तथापि केवलसिद्धपरत्वे वाक्यस्यानुवादकत्वेनाप्रामाण्यं स्यात् । तत्सर्वथा कार्यपरता स्वीकार्या । कार्यस्य च प्रमाणान्तरागोचरत्वेन नानुवादकत्वप्रसङ्ग इति चेन्न । केवलसिद्धार्थे यतावस्थितार्थबोधकत्वमनुभूयते प्रत्यक्षादेरिव । अस्ति चासावर्थो यः सिद्धेपि प्रमाणान्तरेणाविदितपूर्वः । ततः सिद्धार्थ एवेयं मातेत्यादिवाक्यस्याननुवादकत्वमप्यनुभूयत एव । अतः केवलसिद्धेऽर्थे वाक्यस्य नाप्रामाण्यमिति किं कार्यपरत्वाग्रहेण ।

ಸಿದ್ಧಪರತ್ವದ ಮೇಲೆ ಶಂಕಾ ಸಮಾಧಾನಗಳು

ಶಂಕಾ : ಹಾಗಿದ್ದರೂ, ವಾಕ್ಯವು ಕೇವಲಸಿದ್ಧಪರವೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಅನುವಾದಕವಾಗುತ್ತದೆ (ಇದ್ದುದನ್ನೇ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ). ಇದರಿಂದ ಅಪ್ರಮಾಣ್ಯವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ವಾಕ್ಯದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರ ಸರ್ವಥಾ ಕಾರ್ಯಪರತ್ವವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು. ಕಾರ್ಯ-ವಾದರೋ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ (ಅಪೂರ್ವ ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ) ಅನುವಾದಕತ್ವ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಮಾಧಾನ : ಈ ಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ, ಕೇವಲಸಿದ್ಧವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಯಥಾವಸ್ಥಿತ-ಬೋಧಕತ್ವ ರೂಪವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ನಮಗೆ ಅನುಭವ ಬರುತ್ತದೆ (ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೆಂದರೆ ಅಪೂರ್ವವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದರ್ಥ ವಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡತಕ್ಕದ್ದು ಪ್ರಮಾಣ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ಘಟಾದಿಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದಾಗ

ಪ್ರಕಾರಾಂತರದಿಂದ ವೇದವಾಕ್ಯಯೋಜನೆ

ಅಥವಾ ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಅಂತಃಕರಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಸನ್ನಿಧಾನದಿಂದ ತಾನು ಅನೇಕ ವಿಧವಾದ ದುಃಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ, ನಿಷ್ಕಂಟಕವಾದ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯದೆ ಸಂಶಯಪಡುತ್ತಾನೆ. 'ನನ್ನ ಈ ದುಃಖಾದಿಗಳು ಶರೀರಾದಿಸಂಬಂಧವೇ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿವುಳ್ಳವೋ ಅಥವಾ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೋ' ಎಂಬುದಾಗಿ. ಅಂಥವನನ್ನು ಕುರಿತು, 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮೊದಲಾದ ವೇದವು ಹೊರಟಿದೆ. 'ಪರಮಾತ್ಮನಂತೆ ನಿರ್ದುಃಖ ಪರಮಾನಂದಸ್ವರೂಪನೇ ನೀನು ಆಗಿದ್ದೀಯೆ. ಆದರೆ, ಈಶ್ವರಾಧೀನವಾದ ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಬಂದಿರುವ ದೇಹಾದಿನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ದುಃಖಾಜ್ಞಾನಾದಿ ಅನ್ಯಥಾರೂಪದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದೀಯೆ' ಎಂದು ಈ ಶ್ರುತಿಯು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಅನಂತರ, ಮತ್ತೆ ಸಾಧಕನು ಹೀಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡುತ್ತಾನೆ. 'ಯಾವ ಉಪಾಯದಿಂದ ನಾನು ಈ ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಾದೀತು' ಎಂಬುದಾಗಿ. ಅಂಥಾ ಜಿಜ್ಞಾಸುವನ್ನು ಕುರಿತು ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಪ್ರಸನ್ನನಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯ (ಪ್ರಸನ್ನನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಅನ್ಯಥಾರೂಪತ್ಯಾಗಪೂರ್ವಕ ಸ್ವಸ್ವರೂಪಪ್ರಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಉಪಾಯನು) ಎಂದು ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ 'ಆ ಭಗವಂತನು ಹೇಗೆ ಪ್ರಸನ್ನನಾಗುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯು ಬಂದರೆ ಭಗವಂತನ ಅಪರೋಕ್ಷ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳು, ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಗರೂಪವಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳೂ ಸಹ ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಹೀಗೆ ಸಮಸ್ತವೇದವೂ ಪರಮೇಶ್ವರಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೂ– एतच्चान्यार्थं तु जैमिनिरित्यादिना सूत्रकृतैवोक्तम् ।

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಸಮ್ಮತಿ

'ಸಕಲವೇದಗಳಿಗೂ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ; ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಏನು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತೋ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಸಮ್ಮತಿಯೂ ಇದೆ. ಸೂತ್ರಕಾರರಾದ ಬಾದರಾಯಣ-ದೇವರೇ, 'ಜೈಮಿನಿ ಋಷಿಗಳು ಭಗವಂತನಿಗೋಸ್ಕರ ವೇದಗಳು ಕರ್ಮಾದಿ-ಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಪೂರ್ವ-ಮೀಮಾಂಸಾಕಾರರಾದ ಜೈಮಿನಿ ಋಷಿಗಳೇ ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಮೇಲೆ ಅರ್ವಾಚೀನಮೀಮಾಂಸಕರ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಅಕಿಂಚಿತ್ಕರ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ.

ಮೂ– ननु तथापि केवलसिद्धपरत्वे वाक्यस्यानुवादकत्वेनाप्रामाण्यं स्यात् । तत्सर्वथा कार्यपरता स्वीकार्या । कार्यस्य च प्रमाणान्तरागोचरत्वेन नानुवादकत्वप्रसङ्ग इति चेन्न । केवलसिद्धार्थे यतावस्थितार्थबोधकत्वमनुभूयते प्रत्यक्षादेरिव । अस्ति चासावर्थो यः सिद्धेपि प्रमाणान्तरेणाविदितपूर्वः । ततः सिद्धार्थ एवेयं मातेत्यादिवाक्यस्याननुवादकत्वमप्यनुभूयत एव । अतः केवलसिद्धेऽर्थे वाक्यस्य नाप्रामाण्यमिति किं कार्यपरत्वाग्रहेण ।

ಸಿದ್ಧಪರತ್ವದ ಮೇಲೆ ಶಂಕಾ ಸಮಾಧಾನಗಳು

ಶಂಕಾ : ಹಾಗಿದ್ದರೂ, ವಾಕ್ಯವು ಕೇವಲಸಿದ್ಧಪರವೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಅನುವಾದಕವಾಗುತ್ತದೆ (ಇದ್ದುದನ್ನೇ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ). ಇದರಿಂದ ಅಪ್ರಮಾಣ್ಯವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ವಾಕ್ಯದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರ ಸರ್ವಥಾ ಕಾರ್ಯಪರತ್ವವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು. ಕಾರ್ಯ-ವಾದರೋ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ (ಅಪೂರ್ವ ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ) ಅನುವಾದಕತ್ವ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಮಾಧಾನ : ಈ ಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ, ಕೇವಲಸಿದ್ಧವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಯಥಾವಸ್ಥಿತ-ಬೋಧಕತ್ವ ರೂಪವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ನಮಗೆ ಅನುಭವ ಬರುತ್ತದೆ (ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೆಂದರೆ ಅಪೂರ್ವವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದರ್ಥ ವಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡತಕ್ಕದ್ದು ಪ್ರಮಾಣ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ಘಟಾದಿಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದಾಗ

ಯಥಾವಸ್ಥಿತ ಬೋಧಕತ್ವರೂಪ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಇರುತ್ತದೆಯೋ, ಅದರಂತೆಯೇ, ವಾಕ್ಯವೂ ಸಿದ್ಧವಾದ ತಾಯಿ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದಾಗ ಇಂಥಾ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಇರುವುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ). ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡದೇ ಇರುವ ವಿಷಯವೂ ಸಹ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಸಿದ್ಧಾರ್ಥವೇ ಆದ 'ಇವಳು ತಾಯಿ' ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯವೂ ಅನುವಾದಕವಲ್ಲವೆಂದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಕೇವಲ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥವಾಗುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ, ಕಾರ್ಯಪರತ್ವದಲ್ಲಿ ಆಗ್ರಹವೇಕೆ?

मू– स्यादेतत् । यद्यपि बोधकत्वेनैव प्रमाणानां प्रामाण्यम् । तथापि वाक्यप्रयोगस्य परार्थत्वात् परप्रयोजनाङ्गमेव वाक्यं प्रामाण्यमश्नुते । यथा अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकाम इत्यादि नान्यत् । यथाष्टौ काकस्य दन्ता इति । यत्कार्यपरं तदेव परप्रयोजनाङ्गं ततः कथं केवलसिद्धेऽर्थे वाक्यस्य प्रामाण्यमिति ।

अत्रोत्तरम् । वाक्यं हि प्रमाणम् । तच्च प्रमासाधनम् । प्रमा च यथार्थज्ञानम् । अतस्तस्य परज्ञापनमेव प्रयोजनम् । छिदासाधनस्य परशोः छिदेव । न हि तत्साधनस्य ततोऽन्यत् प्रयोजनम् दृष्टम् । तच्च प्रयोजनं सिद्धविषयस्याप्यस्तीति कथं प्रामाण्यानुपपत्तिरिति ।

ಶಂಕಾ : ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಬೋಧಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ವಾಕ್ಯಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡುವುದೇ ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೋಸ್ಕರ; ಆದ್ದರಿಂದ, ಯಾವ ವಾಕ್ಯವು ಪರಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗುತ್ತದೋ ಅದೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, 'ಸ್ವರ್ಗಕಾಮನೆ ಇರುವವನು ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರವನ್ನು ಹೋಮಿಸಬೇಕು' ಎಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದಾಗ, ಅದು ಪರಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗುವುದೇ ಹೊರತಾಗಿ, 'ಕಾಗೆಗೆ ಎಂಟು ಹಲ್ಲುಗಳು' ಎಂದು

ಸಿದ್ಧವಾದದ್ದನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದಾಗ ಅದು ಪರಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಕಾರ್ಯಪರವಾದದ್ದೇ ಪರಪ್ರಯೋಜನಾಂಗವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದರಿಂದ, ಕೇವಲ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಕೂಡುತ್ತದೆ?

ಸಮಾಧಾನ : ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರ: ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣ, ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಸಾಧನ, ಪ್ರಮಾ ಎಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ. ಆದ್ದರಿಂದ, ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪರನನ್ನು ಕುರಿತು ಯಥಾರ್ಥವಾದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೇ ಪ್ರಯೋಜನವು. ಹೇಗೆ, ಛೇದನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಕೊಡಲಿಗೆ ಛೇದನವೇ ಪ್ರಯೋಜನವೋ, ಹಾಗೆ ಪ್ರಮಾಸಾಧನವಾದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಮೆಯೇ (ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೇ) ಪ್ರಯೋಜನವು. ಆಯಾಯಾ ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಯೋಜನವು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಇಂಥಾ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾಪನ (ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನಜನಕ) ತ್ವರೂಪವಾದ ಪ್ರಯೋಜನವು ಸಿದ್ಧವಿಷಯಕವಾದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಇರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಕೂಡದೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ? ಕೂಡಿಯೇ ಕೂಡುತ್ತದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

मू– सत्यमेतत् । ज्ञापनमेव साक्षाद्वाक्यस्य प्रयोजनम् । तथापि स एवार्थो वाक्येन ज्ञापनीयो यद् ज्ञानं परस्य क्वचित् प्रवृत्तिं वा कुतश्चिन्निवृत्तिं वा कुर्यात् । परप्रवृत्तिनिवृत्त्यभिप्रायेण वाक्यप्रयोगात् । प्रवृत्त्यादिकारणं च कार्यज्ञानमेव न केवलसिद्धसाधनम् ।

न च वाच्यं शब्दस्तद्व्यापारो वा प्रवर्तक इति । तथा सति तच्छ्राविणां सर्वेषामपि प्रवृत्तिनिवृत्तिप्रसङ्गात् । बालस्य स्तनपानादिप्रवृत्त्यादौ शब्दाद्यभावाच्च ।

यापीयं शङ्खादिशब्दश्रवणानन्तरं प्रवृत्तिनिवृत्तिर्वा सापि पुरुषाभिप्रायानुमानादेव न साक्षात् । रागद्वेषयोः यद्यपि प्रवर्तकत्वमस्ति । तथापि सत्तयैव न तु ज्ञाततया । ज्ञानं त्वबुभुत्सितग्राह्यतयाऽवर्जनीयसन्निधिः । अतो वाक्यबोध्यं प्रवृत्त्यादिकारणं कार्यमेवेति तदेव

सर्वत्र वाक्यार्थतयाङ्गीकार्यम् । अत एव लिङ्गादिरहिते वाक्ये कार्याध्याहारो न लक्षणा वाऽऽश्रयणीया । तत्कथं सिद्धमात्रपरत्वं वाक्यस्येति ।

ಶಂಕಾ : ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದೇ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಏನು ಹೇಳಿದರೋ ಅದು ಸತ್ಯ (ಸತ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಥಾಂಗೀಕಾರ). ಆದರೆ, ಯಾವ ಪರಜ್ಞಾನವು ಪರಕೀಯನಿಗೆ ಯಾವುದಾದರೂ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೋ ಅಥವಾ ಯಾವುದಾದರೂ ವಿಷಯದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೋ ಅಂಥಾ ವಿಷಯವನ್ನೇ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಸಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ವಾಕ್ಯಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಅಥವಾ ನಿವೃತ್ತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ. ಪ್ರವೃತ್ತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಕಾರ್ಯಜ್ಞಾನವೇ ಹೊರತಾಗಿ ಕೇವಲ ಸಿದ್ಧಜ್ಞಾನವಲ್ಲ.

ಶಬ್ದವಾಗಲೀ, ಶಬ್ದದ ವ್ಯಾಪಾರವಾಗಲೀ (ಶಬ್ದಶ್ರವಣವಾದ ಮೇಲೆ ಪದಾರ್ಥ ಸ್ಮರಣರೂಪವಾದ ವ್ಯಾಪಾರ) ಪ್ರವರ್ತಕ ಎನ್ನಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಾಗಾಗುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಅಥವಾ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಉಂಟಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾಲಕನು ಸ್ತನಪಾನಾದಿ-ಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗಲು ಶಬ್ದವಾಗಲೀ, ಶಬ್ದವ್ಯಾಪಾರವಾಗಲೀ ಇರುವುದಿಲ್ಲ (ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರುತ್ತದೆಂದಭಿಪ್ರಾಯ).

ಶಂಖಾದಿಶಬ್ದದ ಶ್ರವಣಾನಂತರ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿವೃತ್ತಿಗಳು ಕಂಡು ಬಂದಿವೆ-ಯಲ್ಲಾ ಎಂದರೆ, ಅದೂ ಸಹ ಪುರುಷನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಅಲ್ಲ (ಸೇನಾಪತಿ ಮೊದಲಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಶಂಖವನ್ನು ಊದಿದಾಗ ಸೈನಿಕರು ಹೀಗೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಸಂಕೇತವು ಮೊದಲೇ ಆಗಿದ್ದಾಗ, ಆ ಶಂಖಧ್ವನಿಯಿಂದ ಸೇನಾಪತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿಳಿದು ಪ್ರವೃತ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆಂದಭಿಪ್ರಾಯ).

ಯದ್ಯಪಿ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳೂ ಪ್ರವರ್ತಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೂ, ರಾಗದ್ವೇಷಗಳು ಇರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ;

ರಾಗದ್ವೇಷಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಾಗಿ ಜ್ಞಾತವಾಗಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ. ರಾಗದ್ವೇಷಗಳು ಸುಖಾದಿಗಳಂತೆ ಜ್ಞಾತೈಕಸತ್ (ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟದ್ದಾಗಿದ್ದೇ ಇರತಕ್ಕವು) ಆದ್ದರಿಂದ, ರಾಗದ್ವೇಷಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದಲ್ಲಾ ಎಂದರೆ, ನಿಜ; ರಾಗದ್ವೇಷಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಅಬುಭುತ್ಸಿತಗ್ರಾಹ್ಯ (ತಿಳಿಯುವ ಇಚ್ಛೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತಿಳಿಯ-ಲ್ಪಡುತ್ತದೆ) ವಾದದ್ದರಿಂದ ಅವರ್ಜನೀಯಸನ್ನಿಧಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ (ದಂಡದಿಂದ ಘಟವು ಹುಟ್ಟುವಾಗ ದಂಡರೂಪವು ಹೇಗೋ ಆದರಂತೆ ಎಂದರ್ಥ). ಆದ್ದರಿಂದ, ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಬೋಧನೆ ಮಾಡಲ್ಪಡತಕ್ಕ, ಪ್ರವೃತ್ತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಕಾರ್ಯವೇ ಆದ್ದರಿಂದ, ಕಾರ್ಯವೇ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯೂ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಲಿಙ್ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಜ್ಞಾಪಕ ಶಬ್ದಗಳು ಇಲ್ಲದ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಹಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಥವಾ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಆ ಕಾರ್ಯ-ಬೋಧಕಶಬ್ದದಿಂದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗಿರುವಾಗ, ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಮಾತ್ರಪರತ್ವವು ಹೇಗೆ ಕೂಡುತ್ತದೆ ?

मू– नायमस्ति नियमो यत्प्रवृत्त्याद्यर्थ एव वाक्यप्रयोग इति । यत्र वाक्यार्थज्ञानमात्रेण सुखदुःखावाप्तिहानी भवतः तत्र प्रवृत्त्याद्य-भावात् । यत्रापि प्रवृत्तिनिवृत्त्याद्यभिप्रायेण वाक्यप्रयोगस्तत्रापि सिद्धपरत्वं युक्तम् ।

यद्यपि सिद्धमात्रज्ञानं न प्रवृत्त्यादि हेतुः । तथापि सिद्ध-विशेषेष्टानिष्टसाधनत्वज्ञानं तु भवत्येव । यतो बालोपि स्तनपानादे-रिष्टसाधनतामेव ज्ञात्वा प्रवर्तते । तथा दंशमशकदशनादेरनिष्ट-साधनतामेव ज्ञात्वा निवर्तते ।

ಸಮಾಧಾನ : ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿವೃತ್ತಿಗಳಿಗೋಸ್ಕರವೇ ವಾಕ್ಯಪ್ರಯೋಗವೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ (ಈ ನಿಯಮವಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಶಂಕೆಯು ಒಂದು ವೇಳೆ ಕೂಡುತ್ತಿದ್ದಿತು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ). ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾವ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದ ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿ ಅಥವಾ ದುಃಖಹಾನಿಯು

ಆಗುವುದೋ, ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ನಿವೃತ್ತಿಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿವೃತ್ತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ವಾಕ್ಯಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಸಿದ್ಧಪರತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಯುಕ್ತ.

ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಸಿದ್ಧಮಾತ್ರಜ್ಞಾನವು ಪ್ರವೃತ್ತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ-ವಾಗದೇ ಇದ್ದರೂ ಸಹ, ಸಿದ್ಧವಿಶೇಷವಾದ ಇಷ್ಟಸಾಧನತ್ವ, ಅನಿಷ್ಟಸಾಧನತ್ವ-ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರವೃತ್ತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವು ಆಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬಾಲಕನು ಸ್ತನಪಾನಾದಿಗಳು ಇಷ್ಟಸಾಧನವೆಂದು ತಿಳಿದೇ ಪ್ರವೃತ್ತ-ನಾಗುತ್ತಾನೆ; ಅದರಂತೆ ನೊಣ, ಸೊಳ್ಳೆ ಮೊದಲಾದವು ಅನಿಷ್ಟಸಾಧನವೆಂದು ತಿಳಿದೇ ನಿವೃತ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಮೂ– तस्यापि कार्यताज्ञानादेव प्रवृत्तिरिष्टसाधनताज्ञानं तु कार्यता-ज्ञानस्य कारणमिति चेन्न । इह साधनतातिरिक्तकार्यतायां प्रमाणाभावात् ।

ಶಂಕಾ : ಬಾಲಕನಿಗೂ ಕಾರ್ಯತಾಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿ-ಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟಸಾಧನತಾಜ್ಞಾನವಾದರೋ ಕಾರ್ಯತಾಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

ಪರಿಹಾರ : ಹಾಗಲ್ಲ; ಇಷ್ಟಸಾಧನತೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಕಾರ್ಯತಾ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೂ– चन्द्रमण्डलादावस्तीष्टसाधनताबुद्धिर्न कार्यताबुद्धिरिति चेत् सत्यम् । कृतिसाध्येष्टसाधनतायाः कार्यतापर्यायतयाऽङ्गीकारात् । अत एव न भूतादौ प्रवृत्तिप्रसङ्गः ।

ಶಂಕಾ : ಚಂದ್ರಮಂಡಲಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟಸಾಧನತಾ ಬುದ್ಧಿಯು ಇದೆ; ಆದರೆ ಕಾರ್ಯತಾಬುದ್ಧಿಯು ಇಲ್ಲ. (ಆದ್ದರಿಂದ ಇಷ್ಟಸಾಧನತೆಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾರ್ಯತಾ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲವೇ ? ಎಂದು ಶಂಕಾಭಿಪ್ರಾಯ.)

ಪರಿಹಾರ : ಸತ್ಯ; ಆದರೆ ನಾವು ಕೃತಿಸಾಧ್ಯವಾದ ಇಷ್ಟಸಾಧನತ್ವವನ್ನು ಕಾರ್ಯತಾಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಇಂಥಾ

ಇಷ್ಟಸಾಧನತಾ ಚಂದ್ರಮಂಡಲದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮೇಲಿನ ಶಂಕೆಯು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಹಿಂದೆ ಕಳೆದುಹೋದ ಭೋಜನಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೃತಿಸಾಧ್ಯವಾದ ಇಷ್ಟಸಾಧನತ್ವವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟ-ಸಾಧನತೆಯಿದ್ದರೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಸಂಗವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

मू– एतेन वृद्धव्यवहारदर्शनेन या व्युत्पत्तिः सापि सिद्धविषयैवेति सिद्धम् । बालेन हि स्वप्रवृत्तौ यत्प्रवर्तकेनावगतं तदेव वृद्धप्रवृत्तावपि कल्पयितुमुचितम् । स्वप्रवृत्तौ च इष्टसाधनताज्ञानमेव प्रवर्तकतयाऽवधारितमित्युक्तम् ।

यत एवं सिद्धज्ञानस्यैव सर्वप्रवर्तकत्वं व्युत्पत्तिश्च सिद्धविषयैव । अतो न केवलमियं मातेत्यादीनां किन्तु सर्ववाक्यानां लिङ्गादियुक्तानामपि सिद्ध एव प्रामाण्यं सिद्धम् ।

ಸರ್ವವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಸಿದ್ಧದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸಿದ್ಧಿ

ಇಷ್ಟಸಾಧನತಾ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ, ವೃದ್ಧವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕಂಡು ಯಾವ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯು ಬರುತ್ತದೋ, ಅದೂ ಸಿದ್ಧವಿಷಯವೇ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಹೇಗೆಂದರೆ, 'ಬಾಲಕನು ತನ್ನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಯಾವುದು ಪ್ರವರ್ತಕವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ, ಅದನ್ನೇ ವೃದ್ಧರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಕಲ್ಪನೆಮಾಡುತ್ತಾನೆ' ಎನ್ನುವುದು ಉಚಿತ. ಬಾಲಕನಿಗೆ ತನ್ನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟಸಾಧನತಾಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರವರ್ತಕವೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿದೆ - ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅದನ್ನೇ ವೃದ್ಧರ ಪ್ರವೃತ್ತಿ-ಯಲ್ಲೂ ಪ್ರವರ್ತಕವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ, ಸಿದ್ಧವಿಷಯಕಜ್ಞಾನವೇ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪ್ರವರ್ತಕ; ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಗೂ ಸಿದ್ಧವಿಷಯಕವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಕೇವಲ 'ಇವಳು ತಾಯಿ' ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯ-ಗಳಿಗಲ್ಲ; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲಾ ಲಿಙ್ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯವಾಚಿಶಬ್ದ-ಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಕೂಡ ಸಿದ್ಧದಲ್ಲೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಮೂ– **प्रसिद्धं च व्याकरणनिरुक्तनिघण्टुप्रभृतीनां सिद्धप्रामाण्यं सर्ववादिनाम् ।**

ಸರ್ವವಾದಿಸಿದ್ಧ ಉದಾಹರಣೆ

ವ್ಯಾಕರಣ, ನಿರುಕ್ತಿ, ನಿಘಂಟು ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಸಿದ್ಧವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದು ಎಲ್ಲಾ ವಾದಿಗಳಿಗೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ಮೂ– **अत्रापि एकः शब्दः सम्यग्ज्ञातः सुष्टु प्रयुक्तः शास्त्रान्वितः स्वर्गलोके कामधुग्भवतीत्यर्थवादबलाद्विधिः कल्प्यत इति चेन्न । इष्टसाधनताज्ञानादेव प्रवृत्त्युपपत्तौ तत्कल्पनाभावात् ।**

ಶಂಕಾ : ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ವಿಧಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, 'ಶಾಸ್ತ್ರಸಂಬದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಶಬ್ದವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದರೂ, ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿದರೂ ಸ್ವರ್ಗಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಾಮಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವಾದವಾಕ್ಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥವಾದದ ಬಲದಿಂದ 'ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದು, ಪ್ರಯೋಗಿಸಬೇಕು' ಎಂದು ವಿಧಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಪರಿಹಾರ : ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಇಷ್ಟಸಾಧನತಾಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಕೂಡುವಾಗ, ವಿಧಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ.

ಮೂ– **अपर आह । व्याकरणादेः प्रामाण्यमेव नास्ति निर्मूलत्वात् । प्रयोजनाभावाच्च । शब्दज्ञानस्य लोकप्रयोगादेव सिद्धेः वेदरक्षादेश्च शुद्धसम्प्रदायादेवोपपत्तेः तत्कथं तदुदाह्रियत इति ।**

एतदप्ययुक्तम् । व्याकरणादि प्रामाण्यानङ्गीकारे सुशब्दापशब्दसम्यक्परिज्ञानानुपपत्तेः । तथा च शब्दव्यवहारलोपः । लोके हि गोशब्दवत् गाव्यादयोऽपि सास्नादिमतिपिण्डे प्रयुज्यन्ते । ततस्तेषामपि तद्वत्प्रयोगाप्रसङ्गे दुष्यति चापशब्दैः इति वचनात् प्रत्यवायः स्यात् ।

अत एव सुशब्दापशब्दविभागो नास्ति इत्यपि निरस्तम् । तदभावे फलभेदकथनानुपपत्तेः । अत एवेष्टकादिस्मृतिवन्मूलमपि तस्य कल्पनीयम् । प्रमादपरिहारार्थत्वेन वेदरक्षादिकमपि सिद्धमिति ।

ಆಕ್ಷೇಪ : ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ- ವ್ಯಾಕರಣಾದಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಹಾಗೂ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲ. ಶಬ್ದಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಯೋಜನವೆನ್ನಬಾರದು; ಶಬ್ದಜ್ಞಾನವು ಲೋಕಪ್ರಯೋಗದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ವೇದರಕ್ಷಣೆಯೂ ಶಬ್ದಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ, ವೇದರಕ್ಷಣೆಯು ಶುದ್ಧ-ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದಲೇ ಕೂಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಸಿದ್ಧಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ-ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಕರಣವನ್ನು ಹೇಗೆ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತೀರಿ?

ಸಮಾಧಾನ : ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ವ್ಯಾಕರಣಾದಿ-ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದೇ ಇದ್ದರೆ, ಸುಶಬ್ದ-ಅಪಶಬ್ದಗಳ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಆಗದಿದ್ದಾಗ ಶಬ್ದವ್ಯವಹಾರವೇ ಲೋಪವಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ಲೋಕಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಶಬ್ದ-ವ್ಯವಹಾರವು ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೇ ? ಎಂದರೆ, ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಗೋಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವಂತೆ ಗಾವಿ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸಾಸ್ನಾದಿಗಳುಳ್ಳಂಥ ಪ್ರಾಣಿಶರೀರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಗೋಶಬ್ದದಂತೆ ಆ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರೆ, 'ಅಪಶಬ್ದಗಳಿಂದ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರತ್ಯವಾಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯವಾಯದ ಶ್ರವಣವಿರುವುದರಿಂದಲೇ, 'ಸುಶಬ್ದ-ಅಪಶಬ್ದ ಎಂಬ ವಿಭಾಗವೇ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದೂ ನಿರಸ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಭಾಗವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಸುಶಬ್ದ-ಅಪಶಬ್ದ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಕೂಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಕರಣ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಶಾಬ್ದವ್ಯವಹಾರವೇ ಲೋಪವಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುವುದರಿಂದ, ವ್ಯಾಕರಣಕ್ಕೆ ಮೂಲವೂ ಏನೋ ಇರಬೇಕೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. 'ಅಷ್ಟಕ' ಎಂಬ ಪಿತೃದೇವತಾಕ

ಇಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ (ಅಥವಾ ಹೇಮಂತ ಶಿಶಿರ ಋತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗುವ 'ತಿಸ್ರೋ ಅಷ್ಟಕಾಃ' ಎಂಬ ಶ್ರಾದ್ಧಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ) ಸ್ಮೃತಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಮೂಲವು ಸಿಗದಿದ್ದರೂ, ಮೂಲವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವಂತೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮೂಲಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕು.

ಪ್ರಮಾದವಶಾತ್ ಬಂದಿರುವ ಅಪಪಾಠಾದಿ ಪರಿಹಾರದ್ವಾರಾ, ವೇದ-ರಕ್ಷಣೆಯೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಉಂಟೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೂ– अतो हरावेव सकलसदागमानां प्रमाण्यम् ।

ಉಪಸಂಹಾರ

ಆದ್ದರಿಂದ, ಶ್ರೀಹರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಕಲಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಮೂ– उक्तं च नारदीये । सर्वज्ञं सर्वकर्तारं नारायणमनामयम् । सर्वोत्तमं ज्ञापयन्ति महत्तात्पर्यमत्र हि । सर्वेषामपि वेदानां इतिहासपुराणयोः । प्रमाणानां च सर्वेषां तदर्थं चान्यदुच्यते इति । ज्ञापयन्ति वेदाः महातात्पर्यमित्यनेन धर्मादिष्ववान्तरतात्पर्यमित्यर्थः ।

।। इति कार्यतावादः ।।

ಪ್ರಮಾಣೋದಾಹರಣೆ.

ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ, ನಾರದೀಯ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಗಳೂ 'ನಾರಾಯಣನು ಸರ್ವಜ್ಞನೂ, ಸರ್ವಕರ್ತೃವೂ, ಸರ್ವೋತ್ತಮನೂ, ದೋಷದೂರನೂ' ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲಾ ವೇದಗಳಿಗೂ, ಇತಿಹಾಸಪುರಾಣಗಳಿಗೂ, ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ವೇದಗಳಿಗೆ ಮಹಾತಾತ್ಪರ್ಯವು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ, ಧರ್ಮಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವಾಂತರತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಗೆ ಕಾರ್ಯತಾವಾದವು ಮುಗಿಯಿತು

ಭೇದವಾದ ಪೀಠಿಕೆ

'ಸಕಲ ವೇದಗಳಿಗೂ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇಬ್ಬರು ವಿರೋಧಿಗಳು. ಮೀಮಾಂಸಕರು ಕರ್ಮದಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅವರನ್ನು ಈವರೆಗೆ ನಿರಾಸಮಾಡಲಾಯಿತು. ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಅಭೇದದಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅವರನ್ನು ನಿರಾಸಮಾಡಲು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥವು ಹೊರಟಿದೆ.

ಮೂ– न च जीवब्रह्माभेदे तात्पर्यमागमस्य । तत्र प्रमाणाभावात् ।

ಐಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ

ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಅಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಗಮಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ, ಆಗಮಕ್ಕೆ ಅಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಮೂ– ननु कथं प्रमाणं नास्ति । 'तत्वमसी'त्यादिवाक्यानां विद्यमानत्वादिति चेन्न । द्वे ब्रह्माणी वेदितव्ये । द्वा सुपर्णेत्यादि वेदवाक्यविरुद्धत्वेन तेषामभेदे प्रामाण्याभावात् ।

ಶಂಕಾ – ಪ್ರಮಾಣವು ಏಕೆ ಇಲ್ಲ? 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿವೆ.

ಸಮಾಧಾನ – ಹಾಗಲ್ಲ ; 'ಇಬ್ಬರು ಬ್ರಹ್ಮರನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು', 'ದೇಹವೆಂಬ ಒಂದೇ ವೃಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಜೀವಾತ್ಮ, ಪರಮಾತ್ಮ ಎಂಬ ಎರಡು ಪಕ್ಷಿಗಳಿವೆ' ಇತ್ಯಾದಿ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಆ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೂ– ननु प्रत्यक्षादिसिद्धभेदानुवादकानां वाक्यानां दुर्बलत्वात् कथं तद्विरोधेनाभेदवाक्यानां तत्र प्रामाण्यबाध इति चेन्न । जीवेश्वरभेदस्य प्रमाणान्तराप्राप्तत्वेन भेदवाक्यानां अनुवादकत्वाभावात् । आगमं विना ईश्वरस्यैवासिद्धेः ।

ಇಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ (ಅಥವಾ ಹೇಮಂತ ಶಿಶಿರ ಋತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗುವ 'ತಿಸ್ರೋ ಅಷ್ಟಕಾಃ' ಎಂಬ ಶ್ರಾದ್ಧಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ) ಸ್ಮೃತಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಮೂಲವು ಸಿಗದಿದ್ದರೂ, ಮೂಲವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವಂತೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮೂಲಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕು.

ಪ್ರಮಾದವಶಾತ್ ಬಂದಿರುವ ಅಪಪಾಠಾದಿ ಪರಿಹಾರದ್ವಾರಾ, ವೇದ-ರಕ್ಷಣೆಯೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಉಂಟೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

मू– अतो हरावेव सकलसदागमानां प्रमाण्यम् ।

ಉಪಸಂಹಾರ

ಆದ್ದರಿಂದ, ಶ್ರೀಹರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಕಲಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

मू– उक्तं च नारदीये । सर्वज्ञं सर्वकर्तारं नारायणमनामयम् । सर्वोत्तमं ज्ञापयन्ति महत्तात्पर्यमत्र हि । सर्वेषामपि वेदानां इतिहा-सपुराणयोः । प्रमाणानां च सर्वेषां तदर्थं चान्यदुच्यते इति । ज्ञापयन्ति वेदाः महातात्पर्यमित्यनेन धर्मादिष्ववान्तरतात्पर्यमित्यर्थः ।

॥ इति कार्यतावादः ॥

ಪ್ರಮಾಣೋದಾಹರಣೆ.

ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ, ನಾರದೀಯ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಗಳೂ 'ನಾರಾಯಣನು ಸರ್ವಜ್ಞನೂ, ಸರ್ವಕರ್ತೃವೂ, ಸರ್ವೋತ್ತಮನೂ, ದೋಷದೂರನೂ' ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲಾ ವೇದಗಳಿಗೂ, ಇತಿಹಾಸಪುರಾಣಗಳಿಗೂ, ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ವೇದಗಳಿಗೆ ಮಹಾತಾತ್ಪರ್ಯವು ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ, ಧರ್ಮಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವಾಂತರತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಗೆ ಕಾರ್ಯತಾವಾದವು ಮುಗಿಯಿತು

ಭೇದವಾದ ಪೀಠಿಕೆ

'ಸಕಲ ವೇದಗಳಿಗೂ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇಬ್ಬರು ವಿರೋಧಿಗಳು. ಮೀಮಾಂಸಕರು ಕರ್ಮದಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅವರನ್ನು ಈವರೆಗೆ ನಿರಾಸಮಾಡಲಾಯಿತು. ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಅಭೇದದಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅವರನ್ನು ನಿರಾಸಮಾಡಲು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥವು ಹೊರಟಿದೆ.

मू– न च जीवब्रह्माभेदे तात्पर्यमागमस्य । तत्र प्रमाणाभावात् ।

ಐಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ

ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಅಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಗಮಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ, ಆಗಮಕ್ಕೆ ಅಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲ.

मू– ननु कथं प्रमाणं नास्ति । 'तत्वमसी'त्यादिवाक्यानां विद्यमानत्वादिति चेन्न । द्वे ब्रह्माणी वेदितव्ये । द्वा सुपर्णेत्यादि वेदवाक्यविरुद्धत्वेन तेषामभेदे प्रामाण्याभावात् ।

ಶಂಕಾ – ಪ್ರಮಾಣವು ಏಕೆ ಇಲ್ಲ? 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿವೆ.

ಸಮಾಧಾನ – ಹಾಗಲ್ಲ ; 'ಇಬ್ಬರು ಬ್ರಹ್ಮರನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು', 'ದೇಹವೆಂಬ ಒಂದೇ ವೃಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಜೀವಾತ್ಮ, ಪರಮಾತ್ಮ ಎಂಬ ಎರಡು ಪಕ್ಷಿಗಳಿವೆ' ಇತ್ಯಾದಿ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಆ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

मू– ननु प्रत्यक्षादिसिद्धभेदानुवादकानां वाक्यानां दुर्बलत्वात् कथं तद्विरोधेनाभेदवाक्यानां तत्र प्रामाण्यबाध इति चेन्न । जीवेश्वरभेदस्य प्रमाणान्तराप्राप्तत्वेन भेदवाक्यानां अनुवादकत्वाभावात् । आगमं विना ईश्वरस्यैवासिद्धेः ।

ಶಂಕಾ : ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡತಕ್ಕ ವಾಕ್ಯಗಳು ದುರ್ಬಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಆ ದುರ್ಬಲವಾದ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳ ವಿರೋಧದಿಂದ ಅಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಬಾಧೆಯು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ?

ಸಮಾಧಾನ : ಜೀವೇಶ್ವರ ಭೇದವು ಆಗಮದ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೆಯ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬಂದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುವಾದ-ಕತ್ವವು ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆಗಮವಿಲ್ಲದೇ ಈಶ್ವರನ ಸಿದ್ಧಿಯೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೂ– भेदस्तावद्धर्मिप्रतियोगिप्रतीतिसापेक्षप्रतीतिकः । तत्रेश्वर-धर्मिको जीवप्रतियोगिको भेदः प्रमाणान्तरसिद्ध इति वा वक्तव्यम् ईश्वरप्रतियोगिको जीवधर्मिक इति वा । पक्षद्वयेऽपि जीवेश्वर-प्रतीत्यावश्यं भवितव्यम् । तत्र यद्यपि जीवः साक्षिप्रत्यक्षसिद्धस्तथापि ईश्वरसिद्धिः किमागमेन उत प्रमाणान्तरेणेति वाकयम् । आद्ये तद्भेदप्रतिपादकानां वाक्यानां नानुवादकत्वम् । द्वितीयेऽपि किं प्रत्यक्षेण वोतानुमानेन ।

नाद्यः । तदगोचरत्वात् । द्वितीये किं प्रत्यक्षागमसहायवतानुमानेन ईश्वरसिद्धिरुच्यते । उत तद्रहितेन । न द्वितीयः । विपर्ययेणाप्यनुमातुं शक्यत्वात् ।

ಆಗಮದಿಂದಲೇ ಈಶ್ವರಸಿದ್ಧಿ

ಭೇದದ ಜ್ಞಾನವು ಬರಬೇಕಾದರೆ ಧರ್ಮಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಇರುತ್ತದೆ (ಭೇದ ಎಂದಾಗ ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದರಿಂದ ಭೇದ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. 'ಜೀವನಿಗೆ ಈಶ್ವರನಿಂದ ಭೇದ' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಜೀವನು ಧರ್ಮಿ; ಈಶ್ವರನು ಪ್ರತಿಯೋಗಿ, 'ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಜೀವನಿಂದ ಭೇದ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಈಶ್ವರನು ಧರ್ಮಿ; ಜೀವನು ಪ್ರತಿಯೋಗಿ). ಈಶ್ವರನೇ ಧರ್ಮಿಯಾಗಿವುಳ್ಳ, ಜೀವನೇ ಪ್ರತಿಯೋಗಿ-ಯಾಗಿವುಳ್ಳ ಭೇದವಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಈಶ್ವರನೇ ಧರ್ಮಿಯಾಗಿವುಳ್ಳ, ಜೀವನೇ

ಧರ್ಮಿಯಾಗಿವುಳ್ಳ ಭೇದವು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಸಿದ್ಧವೆನ್ನಬೇಕು. ಎರಡೂ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಜೀವ ಹಾಗೂ ಈಶ್ವರರ ಜ್ಞಾನವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಇರಬೇಕು. ಜೀವೇಶ್ವರರಲ್ಲಿ ಯದ್ಯಪಿ ಜೀವನು 'ನಾನು' ಎಂಬ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದಾನೆ; ಆದರೆ ಈಶ್ವರನ ಸಿದ್ಧಿಯು ಏತರಿಂದ? ಆಗಮದಿಂದಲೇ ? ಅಥವಾ ಬೇರೆಯ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ? ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆಗಮದಿಂದ ಈಶ್ವರಸಿದ್ಧಿ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಭೇದವು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಭೇದಪ್ರತಿಪಾದಕವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುವಾದಕತ್ವವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇರೆಯ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಈಶ್ವರಸಿದ್ಧಿ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ ಅಥವಾ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ? ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಎನ್ನಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈಶ್ವರನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಲ್ಲ. ಅನುಮಾನದಿಂದ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅಥವಾ ಆಗಮಸಹಿತವಾದ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಈಶ್ವರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ ? ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-ಆಗಮ ಸಹಾಯದಿಂದ ರಹಿತವಾದ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಈಶ್ವರಸಿದ್ಧಿ- ಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರೋ? ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ-ಆಗಮ ಸಹಾಯರಹಿತವಾದ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಈಶ್ವರಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ವಿಪರೀತ-ವಾಗಿಯೂ ಅನುಮಾನ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

मू– तथा हि । विमतं सकर्तृकं कार्यत्वात् घटवदिति । सर्वं सकर्तृकमित्युक्ते गगनादौ वाधः । घटादौ सिद्धसाधनं च स्यात् । तन्निवृत्यर्थं विमतमित्युक्तम् । तेन विकर्तृकत्वेन सकर्तृकत्वेन वा यत्र वादिप्रतिवादिनोः सम्मतिर्गगनादौ घटादौ च ततोऽन्यदङ्कुरादीत्यर्थः । सकर्तृकमुपादानादिविषयकबुद्धिमत्पूर्वकम् । कार्यत्वात् अभूत्वा भावित्वात् । विमतं विकर्तृकं शरीरादिमदजन्यत्वात् । आत्मवत् अभूत्वा भावित्वात् । विमतं विकर्तृकं शरीरादिमदजन्यत्वात् । आत्मवत् । विशेषणवैयर्थमिति चेन्न । पक्षधर्मतासिद्ध्यर्थत्वात् । परैरपि चक्षुस्तैजसं रूपादिषु पञ्चसु मध्ये रूपस्यैव ग्राहकत्वात् । प्रामाण्यं परतो ज्ञायते अनाभ्यासदशायां सांशयिकत्वादित्यादौ पक्षधर्मता सिद्ध्यर्थत्वेन विशेषणस्य प्रयुक्तत्वात् ।

ಕೇವಲ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಈಶ್ವರಸಿದ್ಧಿಯು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ

'ಕೇವಲ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಈಶ್ವರಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದನ್ನೇ ಉಪಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. 'ವಿವಾದ ವಿಷಯವಾದ ಜಗತ್ತು ಕರ್ತೃವಿನಿಂದ ಸಹಿತವಾದದ್ದು, ಕಾರ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಘಟದಂತೆ' ಎಂಬುದು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಅನುಮಾನ. ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಸಕರ್ತೃಕ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಿದರೆ, ಆಕಾಶಾದಿಗಳು ನಿತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃವು ಇಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಬಾಧೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಘಟಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಕರ್ತೃವು ಇದ್ದಾನೆಂದು ಉಭಯವಾದಿಗಳಿಗೂ ಸಿದ್ಧವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ದೋಷಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು 'ವಿಮತ' ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ, ಯಾವ ಆಕಾಶಾದಿಗಳಿಗೆ ಕರ್ತೃವು ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಘಟಾದಿಗಳಿಗೆ ಕರ್ತೃವು ಇದ್ದಾನೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯೋ,

ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವಾದಿಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಿಗೆ ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದ ಅಂಕುರ (ಮೊಳಕೆ)ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು 'ವಿಮತ ' ಶಬ್ದದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. 'ಸಕರ್ತೃಕ(ಕರ್ತೃವಿನಿಂದ ಸಹಿತ) ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನವೇ ಮೊದಲಾದ-ದ್ದನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ ಬುದ್ಧಿವುಳ್ಳವನ ಇಚ್ಛಾಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಇರಬೇಕು' ಎಂದರ್ಥ (ಘಟವು ಹುಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ, ಘಟಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನವಾದ ಮಣ್ಣುಮೊದಲಾದದ್ದನ್ನು ತಿಳಿದ ಕುಂಭಾರನ ಇಚ್ಛಾಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿರುತ್ತವೆ). ಕಾರ್ಯತ್ವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ 'ಮೊದಲು ಇಲ್ಲದಿದ್ದು, ನಂತರ ಹುಟ್ಟತಕ್ಕದ್ದು' ಎಂದರ್ಥ (ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಏನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತೆಂದರೆ, ಭೂಮಿ, ಅಂಕುರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳು ಮೊದಲು ಇರಲಿಲ್ಲ ; ಆಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಮೊದಲು ಇಲ್ಲದೆ, ಆಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟುವ ಘಟಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾದ ಒಬ್ಬ ಕುಂಭಾರನು ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕೋ, ಅದರಂತೆ ಭೂಮಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ಕರ್ತೃವಾದ ಈಶ್ವರನು ಇರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸ ಬಹುದಾಗಿದೆ). ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದಲ್ಲಿ , ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದ ಅಂಕುರಾದಿ-ಗಳಿಗೆ ಕರ್ತೃವು ಇಲ್ಲ; ಶರೀರಾದಿಗಳು ಉಳ್ಳ ಪುರುಷನಿಂದ

ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ; ಆತ್ಮನಂತೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ 'ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ' ಎಂದು ಇಷ್ಟೇ ಹೇತುವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು; ಆದ್ದರಿಂದ 'ಶರೀರಾದಿಗಳು ಉಳ್ಳ ಪುರುಷನಿಂದ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ವ್ಯರ್ಥ ಎನ್ನಬಾರದು. ಈ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಪಕ್ಷಧರ್ಮತಾಸಿದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. 'ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ' ಎಂದು ಇಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದರೆ, ಅಂಕುರಾದಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಹೇತುವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪರಕೀಯರೂ (ತಾರ್ಕಿಕರೂ) ಸಹ ಪಕ್ಷಧರ್ಮತಾ-ಸಿದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರ ಕೆಲವೊಂದು ಅನುಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿ-ರುತ್ತಾರೆ. ಉದಾ; 1. ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯವು ತೈಜಸ; ರೂಪಾದಿ ಐದು ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ 'ರೂಪವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದರೆ, ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯವು ಸಂಖ್ಯಾದಿ-ಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಪಕ್ಷಧರ್ಮತಾ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ 'ರೂಪಾದಿ ಐದು ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. 2. ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಪರತಃ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ; ಅನಭ್ಯಾಸದೆಶೆಯಲ್ಲಿ, ಸಾಂಶಯಿಕವಾದ್ದರಿಂದ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ 'ಸಾಂಶಯಿಕವಾದ್ದರಿಂದ ಎಂದು ಇಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದರೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ನಿಯಮೇನ ಸಾಂಶಯಿಕ-ವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪಕ್ಷಧರ್ಮತಾ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ 'ಅನಭ್ಯಾಸ-ದೆಶೆಯಲ್ಲಿ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ಮೂ– **प्रतिपक्षानुमाने अकार्यत्वमुपाधिरिति चेन्न । शरीरिजन्यत्वस्येतरत्रोपाधित्वात् । यत्र सकर्तृकत्वं तत्र शरीरिजन्यत्वमिति साध्यव्यापकत्वात् । कार्यत्ववतोऽप्यङ्कुरादेः व्यावृत्तत्वेन साधनाव्यापकत्वाच्च भवत्युपाधिः । शरीरिविशेषणं व्यर्थमिति चेत् । अकार्यत्वमपि कार्यान्यत्वं कार्यत्वरहितत्वं वा वक्तव्यम् । तत्रान्यत्वादेरेव साध्यव्यापकत्वसम्भवात् समव्याप्तेश्चानपेक्षितत्वात् विशेषणवैयर्थ्यमेव । तत्र पक्षव्यावृत्त्यर्थं विशेषणमिति चेन्न । तदभावात् ।**

कर्तृभावे कार्यं न स्यादिति चेन्न । कारणाभावप्रयुक्तत्वात्कार्याभावस्य कार्यसामान्यं हि कारणसामान्यायत्तम् । अन्यथा कर्मादिकारक-विशेषाभावेनासनाशय नादिकार्यभावप्रसङ्गः । कर्मादिकं न सार्वत्रिकं कर्ता तु सार्वत्रिक इति चेन्न । तत्सिद्ध्यर्थत्वादेवास्य परकीयप्रयासस्य । यद्यपि प्रतिपक्षे नोपाध्युद्भावनमुचितम् । उपाधेः प्रतिपक्षोन्नायकत्वेन वैय्यर्थ्यात् । तथाप्यभ्युपगमवादोऽयमित्यदोषः ।

ಶಂಕಾ : ವಿಕರ್ತೃಕತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಿ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಕಾರ್ಯತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಮಾಧಾನ : ಹಾಗಾದರೆ ಸಕರ್ತೃಕತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಶರೀರಿಜನ್ಯತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. 'ಎಲ್ಲಿ ಸಕರ್ತೃಕತ್ವವು ಇದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಶರೀರಿಜನ್ಯತ್ವವು ಇದೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ, ಘಟಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕತ್ವವು ಇದೆ. ಅಂಕುರಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯತ್ವವು ಇದ್ದರೂ ಸಹ ಅಲ್ಲಿ ಶರೀರಿಜನ್ಯತ್ವವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಧಿಯ ಲಕ್ಷಣವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಶಂಕಾ : ಜನ್ಯತ್ವ ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೋದರೂ ಸಾಕು. ಶರೀರಿ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಮಾಧಾನ : ಹೀಗೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಅಕಾರ್ಯತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯಾ-ನ್ಯತ್ವ ಎಂದಾಗಲೀ ಕಾರ್ಯತ್ವರಹಿತತ್ವ ಎಂದಾಗಲೀ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿ ಅನ್ಯತ್ವ ಅಥವಾ ರಹಿತತ್ವ ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದರೂ ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕತ್ವವು ಬರುತ್ತದೆ. ಸಮವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಅನಾವಶ್ಯಕ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಶೇಷಣವು ವ್ಯರ್ಥ-ವಾಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಶಂಕಾ : ಕೇವಲ ಅನ್ಯತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಪಕ್ಷವಾದ ಗಿರಿಸಾಗರಾದಿ-ಗಳಲ್ಲೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದರಿಂದ ಅನ್ಯತ್ವವು ಇರುವುದರಿಂದ, ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಾಧಿಯು ಬಂದು ಸಾಧನಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ವ್ಯಾವೃತ್ತಿ-ಮಾಡಲು ವಿಶೇಷಣವು ಬೇಕು.

ಸಮಾಧಾನ : ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಾನ್ಯತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ.

ಶಂಕಾ : ಕರ್ತೃವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕಾರ್ಯವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗಿರಿಸಾಗರಾದಿಗಳಿಗೆ ಕರ್ತೃವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಕಾರ್ಯಾನ್ಯತ್ವವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಸಮಾಧಾನ : ಕಾರ್ಯವು ಆಗದೇ ಇರಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣದ ಅಭಾವ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕಾರ್ಯವೆಂದಮೇಲೆ ಅದು ಕಾರಣದ ಅಧೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಹೊರತಾಗಿ ಕಾರಕದ ಅಭಾವವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ 'ಆಸನ, ಶಯನ ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಕರ್ಮಕಾರಕವು ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಆ ಕಾರ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಲಿ' ಎಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಶಂಕಾ : ಕರ್ಮಾದಿಕಾರಕಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲೂ ಇರಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಕರ್ತೃಕಾರಕವು ಎಲ್ಲಾ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಸಮಾಧಾನ : ಈ ಉತ್ತರವು ಸರಿಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಗಿರ್ಯಾದಿ-ಗಳಿಗೆ ಕರ್ತೃವು ಇದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲೇ ಪರಕೀಯನು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು. ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಮಾತನಾಡುವಂತಿಲ್ಲ.

ಯದ್ಯಪಿ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಉಪಾಧಿಯು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವನ್ನು ತಂದು ಕೊಡುವ ಮೂಲಕವೇ ದೋಷವಾಗತಕ್ಕದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಒಂದು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗಲೇ, ಉಪಾಧ್ಯಭಾವವು ಆ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯಾ-ಭಾವಸಾಧಕವಾಗಿ, ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಸತ್ಪ್ರತಿಪಕ್ಷತಾ ಆಗಲೇ ಇರುವಾಗ ಮತ್ತೆ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ವ್ಯರ್ಥ. ಆದರೂ, ಪರಕೀಯನು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಈ ವಾದವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೋಷವಿಲ್ಲ.

ಮೂ– ननु शरीरप्रेरणायाः सकर्तृकत्वेऽपि शरीरिजन्यत्वं नास्ति । कर्मभूतस्य शरीरस्य कर्तरि प्रवेशानुपपत्तेः । ततः साध्याव्यापकत्व-मिति । उच्यते । शरीरप्रेरणं हि शरीरक्रियानुगुणप्रयत्नवत्वम् । न चाशरीरस्य प्रतत्नोत्पत्तिरस्तीति ।

ಶಂಕಾ : ಶರೀರಪ್ರೇರಣೆಯು ಸಕರ್ತೃಕ. ಆದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಶರೀರಿ-ಜನ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರೇರಣೆಗೆ ಕರ್ಮವಾದದ್ದು ಶರೀರ. ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃವು ಶರೀರ ಎಂದಾದರೆ, ಕರ್ಮವು ಕರ್ತೃವಲ್ಲಿ ಸೇರಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಸಕರ್ತೃಕತ್ವವು ಇದ್ದೆಡೆ ಶರೀರಿಜನ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲ-ವಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕತ್ವವು ಇಲ್ಲದಂತಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಉಪಾಧಿಯ ಲಕ್ಷಣವು ಬರಲಿಲ್ಲ.

ಸಮಾಧಾನ : ಇದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ : ಶರೀರಪ್ರೇರಣೆ ಎಂದರೆ ಶರೀರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುವಿಕೆ. ಶರೀರ-ವಿಲ್ಲದಿದ್ದವನಿಗೆ ಪ್ರಯತ್ನವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶರೀರಪ್ರೇರಣೆಯಲ್ಲಿ ಶರೀರಿಜನ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗಿ, ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕತ್ವವು ಬರುತ್ತದೆ.

मू – किं चागमानपेक्षानुमानपक्षेऽनुलब्धप्राक्कोटिषु पर्वतादिषु कार्यत्वं कुतः सिद्धम् । सावयवत्वादिति चेत् । किमिदं सावयवत्वम् । अवयवसम्बन्धित्वं वा अवयवसमवेतत्वं वा स्वावयवसमवेतत्वं वा द्रव्याश्रितद्रव्यत्वं वा द्रव्यसमवेतद्रव्यत्वं वा समवायवृत्त्या द्रव्याश्रित-द्रव्यत्वं वा मध्यमपरिमाणत्वं वा । नाद्यः । पटावयवतन्तुसंयुक्ताकाशे व्यभिचारात् । न द्वितीयः । जात्यादावनैकान्त्यात् । तृतीये तु स्वावयवसमवेतत्वं नाम स्वसमवायिकारणसमवेतत्वमिति युक्तं स्यात्तथा च कार्यमनभ्युपगच्छतः तस्यासिद्धत्वात् । न चतुर्थः । वारि निहिते पार्थिवपरमाणौ व्यभिचारात् । द्व्यणुकं परमाणुसमवेतं न परमाणुर्द्व्यणुकसमवेत इति चेन्न । समवायवत्वातिरिक्तस्य समवेत-त्वस्याभावात् । अस्य चोभयत्रसाम्यात् । न षष्ठः । ऊर्ध्वाधरीभावादेः असम्भवेन समवायातिरिक्ताश्रयाश्रयीभावानिरूपणात् । व्यवहारमात्रं तु न व्यवस्थितम् । पटे तन्तव इत्यादेरपि दर्शनात् । नान्त्यः । तस्याकार्यत्वेऽप्यनुपपत्त्यभावेनाप्रयोजकत्वादिति । तदेवमीश्वरस्यैवा-सिद्धेः तद्भेदस्य प्रत्यक्षानुमानाभ्यां सुतरामसिद्धिरिति न भेदवाक्यानाम् अनुवादकत्वमिति ।

ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಅನುವಾದಕವಲ್ಲ

ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ – ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಆಗಮವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸದೆ ಕೇವಲ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಪರ್ವತಾದಿಗಳು ಕಾರ್ಯವೋ? ಅಕಾರ್ಯವೋ? ಕಂಡಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯತ್ವವೆಂಬ ಹೇತುವು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು?

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಉತ್ತರ – ಪರ್ವತಾದಿಗಳು ಸಾವಯವವಾದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಶ್ನೆ – ಹಾಗಾದರೆ ಸಾವಯವತ್ವ ಎಂದರೇನು? 1. ಅವಯವ ಸಂಬಂಧವಿರುವಿಕೆಯೇ? 2. ಅವಯವಸಮವೇತತ್ವವೇ 3. ಸ್ವಾವಯವಸಮವೇತತ್ವವೇ 4. ದ್ರವ್ಯಾಶ್ರಿತ ದ್ರವ್ಯತ್ವವೇ. 5. ದ್ರವ್ಯಸಮವೇತದ್ರವ್ಯತ್ವವೇ 6. ಸಮವಾಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ದ್ರವ್ಯಾಶ್ರಿತದ್ರವ್ಯತ್ವವೇ. 7. ಮಧ್ಯಮ-ಪರಿಮಾಣತ್ವವೇ? ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ಏಳು ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಖಂಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಿಂದ ವಿಕಲ್ಪಖಂಡನೆ.

1. ಅವಯವ ಸಂಬಂಧಿತ್ವ ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪಟದ ಅವಯವಗಳಾದ ತಂತುಗಳ ಸಂಯೋಗ ಸಂಬಂಧವು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಆಕಾಶವು ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರುತ್ತದೆ.

2. ಅವಯವ ಸಮವೇತತ್ವ ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜಾತಿ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಅವಯವದಲ್ಲಿ ಸಮವೇತ-ವಾಗಿವೆ. ಜಾತಿಯು ನಿತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರುತ್ತದೆ.

3. ಸ್ವಾವಯವಸಮವೇತತ್ವ ಎಂದರೆ ಸ್ವಸಮವಾಯಕಾರಣಸಮವೇತತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಯಾರು ಕಾರ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವೋ ಅವರು ಸಮವಾಯಿಕಾರಣವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅಸಿದ್ಧಿಯು ಬರುತ್ತದೆ.

4. ದ್ರವ್ಯಾಶ್ರಿತದ್ರವ್ಯತ್ವ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪಾರ್ಥಿವಪರಮಾಣುವು ನಿತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರುತ್ತದೆ.

5. ದ್ರವ್ಯಸಮವೇತದ್ರವ್ಯತ್ವ ಎಂದ ಐದನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ದ್ವ್ಯಣುಕದಲ್ಲಿ ಸಮವೇತವಾದ ಪರಮಾಣುವಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರುತ್ತದೆ. ದ್ವ್ಯಣುಕವು ಪರಮಾಣುವಿನಲ್ಲಿ ಸಮವೇತವೇ ಹೊರತಾಗಿ ಪರಮಾಣುವು ದ್ವ್ಯಣುಕದಲ್ಲಿ ಸಮವೇತವಲ್ಲ ಎನ್ನಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಮವೇತತ್ವ ಎಂದರೆ ಸಮ-ವಾಯವತ್ತ್ವದ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಸಮವಾಯವು ಸಂಬಂಧ ವಿಶೇಷ ವಾದ್ದರಿಂದ ಉಭಯ ಸಂಬಂಧಿಗಳಲ್ಲೂ ಸಮವಾಯವತ್ತ್ವವು ಇದ್ದೇ ಇದೆ.

6. ಸಮವಾಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ದ್ರವ್ಯಾಶ್ರಿತದ್ರವ್ಯತ್ವ ಎಂಬ ಆರನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಊರ್ಧ್ವಾಧರೀಭಾವ ಮೊದಲಾದ ಆಶ್ರಯ ಭಾವವು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೂಡದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಸಮ-ವಾಯವನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ತಂತುಷು ಪಟಃ' ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ-ವಿರುವುದರಿಂದ ತಂತುಗಳಲ್ಲೇ ಪಟಸಮವಾಯ ಎಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಪಟೇ ತಂತವಃ' ಎಂದೂ ವ್ಯವಹಾರವು ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ದ್ರವ್ಯಸಮವೇತದ್ರವ್ಯತ್ವ ಎಂಬ ಐದನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲೇ ಅಂತರ್ಭಾವವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ದೋಷವೇ ಬರುತ್ತದೆ.

7. ಅಕಾರ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಮಧ್ಯಮ ಪರಿಮಾಣವಿರುವುದು ಆಕಾಶದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಆ ಹೇತುವು ಅಪ್ರಯೋಜಕ-ವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಕೇವಲ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಈಶ್ವರಸಿದ್ಧಿಯು ಆಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈಶ್ವರಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಮಾನಗಳಿಂದ ಸುತರಾಂ ಅಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುವಾದಕತ್ವವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೂ– किं च येन भेदवाक्यानाम् अनुवादकत्वमुच्यते तेनावश्यं भेदस्य प्रत्यक्षानुमानसिद्धत्वं वाच्यम् । असिद्धस्यानुवदितुमशक्यत्वात् । तथा च तिष्ठन्तु तावत् भेदवाक्यानि । भेदग्राहकप्रत्यक्षादिविरोधा-देवाप्रामाण्यमभेदाऽगमस्यापरिहार्यम् ।

ಅನುವಾದಕತ್ವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷ.

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಯಾರು 'ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಅನುವಾದಕ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೋ ಅವರು 'ಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಹಾಗೂ ಅನುಮಾನಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧ' ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಸಿದ್ಧವಾದದ್ದನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳ ವಿಚಾರ ಹಾಗಿರಲಿ, ಭೇದಗ್ರಾಹಕವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ವಿರೋಧದಿಂದಲೇ ಅಭೇದಾಗಮಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಪರಿಹಾರ್ಯ.

मू– नन्वपौरुषेयत्वेनानाशङ्कितदोषत्वादागमः प्रबलः । प्रत्यक्षानुमाने तु दोषशङ्काकलङ्कितत्वाद् दुर्बले । तत्कथं तद्विरोधेन प्रबलस्याभेदागमस्याप्रामाण्यप्राप्तिरिति ।

उच्यते । यद्यागमस्य प्रबलत्वात् दुर्बलप्रत्यक्षादिविरोधेनापि नाप्रामाण्यम् । तर्हि भेदवाक्यानामपि वेदत्वेन बलवत्वात् दुर्बलप्रत्यक्षादिप्रतिपन्नभेदप್ರतिपादकत्वेऽपि नानुवादकत्वम् ।

ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ದೌರ್ಬಲ್ಯ ವಿಚಾರ

ಶಂಕಾ : ಆಗಮವು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳ ಶಂಕೆಯಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗಮವು ಪ್ರಬಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷಶಂಕೆಯ ಕಲಂಕವುಂಟು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅವು ದುರ್ಬಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ, ದುರ್ಬಲವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳ ವಿರೋಧದಿಂದ ಪ್ರಬಲವಾದ ಅಭೇದಾಗಮಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ?

ಸಮಾಧಾನ : ಆಗಮವು ಪ್ರಬಲವಾದ್ದರಿಂದ ದುರ್ಬಲವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ವಿರೋಧವು ಬಂದರೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳೂ ಸಹ ವೇದವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಬಲ. ಹೀಗಾಗಿ ದುರ್ಬಲವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ತಿಳಿದ ಭೇದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆಮಾಡಿದರೂ ಅನುವಾದಕತ್ವವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

मू – न तावत्पूर्वप्रवृत्तप्रमाणावच्छिन्नविषयत्वमनुवादकत्वं भेदवाक्यानामस्ति । तथानुपलम्भात् । तथात्वे ह्यर्थासंस्पर्शितया दौर्बल्यं स्यात् । ततः प्रतिपन्नार्थप्रतिपादकत्वमात्रमनुवादकत्वमिति वक्तव्यम् । तस्यापि परानपेक्षस्वकारणाऽयत्तस्य वैय्यर्थ्यमेवानुवादकत्वे बीजमत्कार्यम् । न च तत्प्रकृतेऽस्ति । दुर्बलाभ्यां प्रत्यक्षानुमानाभ्यां प्रतिपन्नेऽपि भेदे साशङ्के सति तत्रैव प्रवृत्तानां प्रबलानां भेदवाक्यानां निःशङ्कभेदप्रत्तिहेतुत्वेन सार्थकत्वात् । तथा चाननुवादकतद्विरोधेनाभेदाऽगमस्याप्रामाण्यं तदवस्थितमिति ।

ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣ

ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುವಾದಕತ್ವವು ಯಾವ ರೀತಿ ? ಎಂದೇ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡೋಣ. 'ಮೊದಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿದಂಥ ವಿಷಯವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನುವಾದಕತ್ವವನ್ನು ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಕಂಡು ಬಂದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಕಂಡು ಬಂದಿದ್ದರೆ ಅಪೂರ್ವವಿಷಯ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ದೌರ್ಬಲ್ಯವು ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಮೊದಲು ತಿಳಿದಂಥ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದಿಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಅನುವಾದಕತ್ವ ಎನ್ನಬೇಕು. ಇನ್ನೊಂದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವೇದವು ಅನುವಾದಕವಾಗಿ ದುರ್ಬಲವಾಗಲು ಅದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವುದೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ವೈಯರ್ಥ್ಯವು ಇಲ್ಲ. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯೇ ಒಪ್ಪಿರುವಂತೆ ದುರ್ಬಲವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳಿಂದ ಭೇದವು ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ, ಶಂಕೆ ಇರುವುದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವೇನ ಪ್ರಬಲವಾದ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಶಂಕಾರಹಿತವಾದ ಭೇದಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಸಾರ್ಥಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಅನುವಾದಕವಲ್ಲದ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳ ವಿರೋಧದಿಂದ ಅಭೇದಾಗಮದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ಥಿರವಾಗುತ್ತದೆ.

मू – यद्यपि प्रत्यक्षानुमानुभ्याम् आगमस्य प्राबल्यमित्युत्सर्गः । तथापि यत्र प्रत्यक्षानुमानयोः आगमं प्रत्युपजीव्यत्वं तयोरेव ततो बलवत्वं तत एव तद्विरोधे तस्य न प्रामाण्यमिति तावदङ्गीकार्यम् । कुत इति चेदुच्यते । उपजीव्योपजीवकयोः विरोधे न तावदुभयं प्रमाणम् । वस्तुनो द्वैरूप्यापातात् । नाप्युभयमप्रमाणं वस्तुनो निस्वभावत्वाऽपत्तेः । ततोऽन्यतरस्यैवाप्रामाण्येऽवश्यमत्कार्ये न तावदुपजीवकविरोधेन उपजीव्यस्याप्रामाण्यमङ्गीकर्तृमुचितम् । येन हि यस्य विषयः सिद्ध्यति तत्तस्योपजीव्यम् । यथा पर्वतग्राहकं धूमानुमानस्य । तथा चोपजीवकविरोधेनोपजीव्यस्याप्रामाण्ये सत्युपजीवकस्य विषयो न सिद्ध्येत् । विषयाभावे स्वोदयाभावेनाबोधकत्वलक्षणमप्रामाण्यं प्राप्नोति । यस्त्वयं नोदेतुमलं नापि बोधयितुं कथं तदुपजीव्यमप्रमाणीकुर्यात् । अतः परिशेषात् अनपेक्षतया प्रबलस्योपजीव्यस्य विरोधेन सापेक्षतया दुर्बलमुपजीवकमेवाप्रमाणं भवतीति सिद्ध्यति । तथा चात्रापि भेदवाक्यानाम् अनुवादकत्वसिद्ध्यर्थं परोपन्यस्तेनानुमानादिना न केवलं भेदागमस्य किन्तु भेदागमवदभेदागमस्यापि विषयः सिद्ध्यति । तथा हि । जीवं विषयीकृत्य तस्येश्वरेणाभेदो वा बोधनीयः 'तत्वमसी'ति । ईश्वरं विषयीकृत्य वा तस्य जीवाभेदः 'क्षेत्रज्ञं मां चापि विद्धी'ति । उभावपि विषयीकृत्याभेदमात्रं वा 'नेह नानास्ती'ति । सर्वथा जीवेश्वरसिद्ध्या भवितव्यम् । तत्रेश्वरः कार्यत्वाद्यनुमानसिद्धः जीवश्च प्रत्यक्षसिद्ध इति प्रत्यक्षानुमाने तत्त्वमस्याद्यागमस्योपजीव्ये । भेदवाक्यानाम् अनुवादित्वसिद्ध्यर्थं परेणानुमानस्येश्वरसाधनायोपन्यस्तत्वात् । अत उपजीव्यत्वेन प्रबलयोः प्रत्यक्षानुमानयोः विरोधेसत्यभेदागमस्य प्रामाण्यं न स्यात् ।

'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನಗಳಿಗಿಂತ ಆಗಮವು ಪ್ರಬಲ' ಎಂಬುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ನಿಯಮ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಎಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನಗಳು ಆಗಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಉಪಜೀವ್ಯವಾಗಿವೆಯೋ ಆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಮಾನಗಳೇ

ಆಗಮಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಬಲವೆಂದೂ, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವುಗಳ ವಿರೋಧವು ಬಂದರೆ ಆಗಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರ – ಉಪಜೀವ್ಯ, ಉಪಜೀವಕಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವು ಬಂದರೆ ಎರಡಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲ ಎಂದಾದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಉಪಜೀವಕದ ವಿರೋಧದಿಂದ ಉಪಜೀವ್ಯಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ. ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಜೀವ್ಯ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಪರ್ವತಗ್ರಾಹಕವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಧೂಮಾನುಮಾನಕ್ಕೆ ಉಪಜೀವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಜೀವಕದ ವಿರೋಧದಿಂದ ಉಪ-ಜೀವ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಉಪಜೀವಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ (ಪರ್ವತವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗದಿದ್ದರೆ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯಿದೆ ಎಂದು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ). ಆದ್ದರಿಂದ ಅಬೋಧಕತ್ವ ರೂಪವಾದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಹೊರಡುವುದೇ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೂ ಬೋಧಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಲ್ಲವೋ ಅಂಥಾ ಉಪಜೀವಕವು ಉಪಜೀವ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ? ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಿಶೇಷದಿಂದ, ನಿರಪೇಕ್ಷವಾದದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಬಲವಾದ ಉಪಜೀವ್ಯದ ವಿರೋಧದಿಂದ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದ್ದರಿಂದ, ದುರ್ಬಲವಾದ ಉಪಜೀವಕವೇ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತ ದೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಅನುವಾದವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಪರಕೀಯರು ಉಪನ್ಯಾಸ ಮಾಡಿರುವಂಥ ಅನುಮಾನಾದಿಗಳಿಂದ ಕೇವಲ ಭೇದಾಗಮಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಭೇದಾಗಮದಂತೆ ಅಭೇದಾಗಮಕ್ಕೂ ವಿಷಯವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಜೀವವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸಿ (ಉದ್ದೇಶಿಸಿ) ಜೀವನಿಗೆ ಈಶ್ವರನಿಂದ ಅಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕು. ಉದಾ : 'ನೀನೇ ಆ ಬ್ರಹ್ಮ-ನಾಗಿದ್ದೀಯೆ' ಎಂಬಂತೆ. ಅಥವಾ ಈಶ್ವರನನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸಿ ಈಶ್ವರನಿಗೆ

ಜೀವಾಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕು. ಉದಾ : 'ನನ್ನನ್ನೇ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನೆಂದು ತಿಳಿ' ಎಂಬಂತೆ. ಅಥವಾ ಜೀವ, ಈಶ್ವರ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ವಿಷಯೀಕರಿಸಿ ಅಭೇದ-ಮಾತ್ರವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಬೇಕು. ಉದಾ : 'ಭೇದವು ಇಲ್ಲ' ಎಂಬಂತೆ. ಹೇಗಾದರೂ ಜೀವೇಶ್ವರರಂತೂ ಮೊದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕು. ಅವರಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಕಾರ್ಯತ್ವಾದಿ ಅನುಮಾನಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದಾನೆ; ಜೀವ-ನಾದರೋ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದಾನೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನಗಳು 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮೊದಲಾದ ಆಗಮಕ್ಕೆ ಉಪಜೀವ್ಯಗಳಾಗಿವೆ. ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಅನುವಾದಕ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲು ಪರಕೀಯನೇ ಈಶ್ವರಸಾಧನೆಗೆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಉಪನ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಜಗತ್ಕರ್ತನಾಗಿ ಸಿದ್ಧನಾಗುವ ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿಗುಣವಿಶಿಷ್ಟನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಸಿದ್ಧನಾದ ಜೀವನು ಅಲ್ಪಜ್ಞತ್ವಾದಿಗುಣವಿಶಿಷ್ಟನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಜೀವ್ಯವಾದ ಕಾರಣ ಪ್ರಬಲವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಮಾನಗಳ ವಿರೋಧವು ಇರುವಾಗ ಅಭೇದಾಗಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೂ– भवतु प्रत्यक्षादिकमभेदागमस्योपजीव्यम् । किन्तु तद्विरोधस्तु नास्ति । न हि प्रत्यक्षं जीवम् ईश्वराद्भिन्नत्वेन गृह्णाति । नाप्यनुमानम् ईश्वरं जीवात्, येन तद्विरोधः स्यात् । किं नाम तत्स्वरूपमात्रम् । तथा भूते एवात्रोपजीव्ये । तत्कथम् अभेदागमस्य तद्विरोधेना-प्रामाण्यमिति ।

यदुच्यते यद्यप्यन्योन्यानपेक्षे प्रत्यक्षानुमाने न जीवेश्वरभेदं गोचरयतः इति तथापि कार्यत्वाद्यनुमानेन सर्वकर्तृकत्वाद्विक्षणमीश्वरं ज्ञातवतः साक्षिणा च तद्विरुद्धस्वभावमात्मानमनुभवतः ततो भेदज्ञानमवर्जनीयमेवेति ।

ಶಂಕಾ : ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಅಭೇದಾಗಮಕ್ಕೆ ಉಪಜೀವ್ಯವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಉಪಜೀವ್ಯ ವಿರೋಧವು ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಜೀವನನ್ನು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಮಾನವೂ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಜೀವನಿಂದ

ಭಿನ್ನನೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರೆ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನಗಳು ಜೀವೇಶ್ವರರ ಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರಗ್ರಾಹಕವಾದ ಅವು ಉಪಜೀವ್ಯವಾಗಿವೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅಭೇದಾಗಮಕ್ಕೆ ಉಪಜೀವ್ಯವಿರೋಧದಿಂದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ?

ಸಮಾಧಾನ : 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಮಾನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಜೀವೇಶ್ವರಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ, ಜೀವೇಶ್ವರರ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೆ. ಆದರೂ ಕಾರ್ಯತ್ವಾದಿ ಅನುಮಾನ-ದಿಂದ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವಾದಿ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳ ಈಶ್ವರನನ್ನು ತಿಳಿದಂಥ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ, ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಪುರುಷನಿಗೆ, 'ಜೀವನು ಈಶ್ವರನಿಂದ ಭಿನ್ನ'ನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬರದೇ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

मू– आगम एवेश्वरं गृह्णन् उपजीव्यो नानुमानमिति चेन्न । तस्यापि 'यः सर्वज्ञ' इत्यादेः अनुमानतुल्यत्वात् ।

'ಆಗಮವೇ ಈಶ್ವರಗ್ರಾಹಕವಾದ್ದರಿಂದ ಉಪಜೀವ್ಯವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅನುಮಾನವಲ್ಲ' ಎಂದರೆ, 'ಯಃ ಸರ್ವಜ್ಞಃ' ಎಂಬ ಆಗಮವೂ ಅನುಮಾನ ಸಮಾನವೇ ಆಗಿದೆ.

मू– किं च नेहनानास्तीत्यैक्यागमेन हि स्वप्रभृतेर्भेदप्रपञ्चस्य मिथ्यात्वमुच्यते । तत्र चागमादिस्वरूपग्राहकं प्रत्यक्षादिक-मुपजीव्यमिति तद्विरोधेन तस्याप्रामाण्यमिति । सर्वैरात्मन्य-सर्वकर्तृत्वादेरनुभूयमानत्वात् जगत्कारणादीश्वराद्भेदः सिद्धः । तथा च साक्ष्यनुभवविरोधेनैक्यागमस्याप्रामाण्यमङ्गीकार्यम् ।

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ' 'ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ' ಎಂಬ ಐಕ್ಯಾಗಮದಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ಎಲ್ಲಾ ಭೇದಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಇದರಲ್ಲಿ ಆಗಮವೇ ಮೊದಲಾದದ್ದರ

ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಉಪಜೀವ್ಯವಾಗಿವೆ. ಅದರ ವಿರೋಧದಿಂದ ಐಕ್ಯಾಗಮಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬರುತ್ತವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸರ್ವಕರ್ತೃತ್ವಾದಿಗಳ ಅಭಾವವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣನಾದ ಈಶ್ವರನಿಂದ ಭೇದವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಉಪಜೀವ್ಯವಾದ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಅನುಭವದ ವಿರೋಧದಿಂದ ಐಕ್ಯಾಗಮವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

मू– ऐक्यागमविरोधादनुभवस्यैवाप्रामाण्यमस्त्विति चेत् । जीवेश्वरभेदविषये अनुभवस्याप्रामाण्ये अभेदागमप्रामाण्यविषयेऽपि तत्प्रामाण्यस्यापि अविश्वसनीयत्वापातात् । ततश्चैक्यागमप्रामाण्यं न सिद्ध्येत् । न चासिद्धप्रामाण्यमन्यदप्रमाणीकर्तुं प्रभवतीत्यतः परिशेषात्साक्ष्यनुभवविरोधिनोऽभेदागमस्यैवाप्रामाण्यमुचितम् । साक्ष्यनुभवस्य सर्वप्रमाणप्रामाण्यनिश्चायकत्वात् ।

अत्राव्यभिचरितत्वनियमः साक्ष्यनुभवस्य प्राबल्यहेतुः ।

ಶಂಕಾ : ಐಕ್ಯಾಗಮದ ವಿರೋಧದಿಂದ ಅನುಭವವೇ ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಏಕಾಗಬಾರದು ?

ಸಮಾಧಾನ : ಜೀವೇಶ್ವರಭೇದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಭವವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದಾದರೆ ಅಭೇದಾಗಮದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಭವವು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಂಬಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಐಕ್ಯಾಗಮದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ನಂಬಲನರ್ಹವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಪ್ರಮಾಣ್ಯವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗದೇ ಇರುವಾಗ, ಅದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಪರಿಶೇಷದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಅಭೇದಾಗಮಕ್ಕೇ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಉಚಿತ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅನುಭವವು ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಶ್ಚಾಯಕವಾದದ್ದು.

ಈ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಬಲ ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಭಿಚರಿತತ್ವನಿಯಮವಿದೆ. ಎಂದರೆ, ಸಾಕ್ಷಿಸಿದ್ಧ-ವಾದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲೂ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಕಂಡಿಲ್ಲ.

मू – एवमुपजीव्यत्वनिरवकाशत्वलक्षणस्वभावबलवत्प्रमाण-बाधितत्वादैक्यागमस्याप्रामाण्यमित्युक्तम् । न केवलमेतावत् । किन्तु बहुत्वलक्षणबलवद्भिरेतैरेव प्रमाणैर्बाधितत्वाच ।

ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ

ಇದುವರೆಗೆ ಉಪಜೀವ್ಯವಾದದ್ದರಿಂದ ಹಾಗೂ ನಿರವಕಾಶವಾದದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಬಲವುಳ್ಳ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಬಾಧೆಯು ಬರುವುದರಿಂದ ಐಕ್ಯಾಗಮವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಬಹುತ್ವರೂಪವಾದ ಬಲವುಳ್ಳ ಇದೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೂ ಐಕ್ಯಾಗಮವು ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಅಪ್ರಮಾಣ.

मू– ननु बहूनि प्रमाणान्येकविषयाणि वा भिन्नविषयाणि वा । आद्येऽधिगतमेवार्थमभिगमयतां द्वितीयादीनां वैय्यर्थ्यलक्षणेनानुवाद-कत्वेनाप्रामाण्यम् । द्वितीये स्वे स्वे विषये तेषामेकैकत्वान्न बहुत्वम् । तत्कथं बहुप्रमाणबाधितत्वं बहुत्वे प्रामाण्याभावात् । प्रमाण्ये बहुत्वाभावादिति चेन्न ।

बहूनां प्रमाणानाम् एकविषयत्वेऽपि दार्ढ्यहेतुत्वेनानुवादकत्वा-भावात् । यथा पर्वतो अग्निमानित्येकस्य वचने श्रुते तस्मिन्न-ज्ञानादिशङ्क्यार्थविश्वासाभावे द्वितीयस्यापि वचनं श्रुणोति । तत्रापि कारणान्तरोपनिपातेन शङ्कानुवृत्तौ तृतीयस्यापि । एवं बहूनां वचने श्रुते पर्वतं प्रत्यासीदतः तस्यैवाग्नेः प्रत्यक्षेण दर्शने सति विश्वास एव दृश्यते । न तु द्वितीयादिष्वप्रामाण्यबुद्धिरिति ।

ಶಂಕಾ : ಭೇದಾಗಮಗಳಿಗೆ ಬಹುತ್ವನಿಮಿತ್ತ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿತಷ್ಟೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಶಂಕೆಯು ಬರುತ್ತಿದೆ. ಬಹು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಒಂದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ? ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ? ಒಂದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವ ದ್ವಿತೀಯಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವುದೆಂಬ ರೀತಿಯಿಂದ ಅನುವಾದಕಗಳಾಗಿ ಅಪ್ರಮಾಣಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದರೆ ಅವು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಬಹುತ್ವವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ 'ಬಹುತ್ವವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲ; ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಬಹುತ್ವವಿಲ್ಲ' ಎಂದಾಗುವುದರಿಂದ ಬಹುಪ್ರಮಾಣ-ಬಾಧೆಯು ಹೇಗೆ?

ಸಮಾಧಾನ : ಬಹು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಒಂದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ಆದರೂ ಅವುಗಳು ದಾರ್ಢ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಅನುವಾದ-ಕತ್ವವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯಿದೆ ಎಂದು ಒಬ್ಬನ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ, ಆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನವೋ, ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನವೋ ಇರಬಹುದೋ ಎಂಬ ಸಂಶಯದಿಂದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವು ಬರದಿದ್ದಾಗ, ಎರಡನೆಯವನ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲೂ ಏನಾದರೂ ಕಾರಣದಿಂದ ಶಂಕೆಯು ಮುಂದುವರೆದರೆ ಮೂರನೆಯವನ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಅನೇಕರ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿದರೂ ಪರ್ವತಸಮೀಪಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅದೇ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಕಂಡಾಗ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ, ಹೊರತಾಗಿ ಎರಡನೆಯವನ ಮಾತಿನಲ್ಲೋ, ತನ್ನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲೋ ಅಪ್ರಮಾಣ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯು ಕಂಡು ಬಂದಿಲ್ಲ.

मू– स्यादेतत् । यद्येवं द्वितीयादिप्रमाणस्य दार्ढ्यहेतुत्वात्प्रयोज-नवत्वेन नानुवादकत्वम् । तर्हि कुत्रापि तन्न स्यात् । सर्वत्र दार्ढ्यस्य वक्तुं शक्यत्वात् । तथा च सिद्धसाधनादेरदूषणत्वं स्यादिति ।

मैवम् । निःशङ्कं प्रमितेऽर्थे पुनः प्रयुज्यमानस्य परार्थानुमानस्य वाक्यस्य वा वैय्यर्थ्यदोषो न स्वार्थानुमानस्य प्रत्यक्षस्य वा तयोः पुरुषाधीनत्वादिति ।

अत्र जीवेश्वरभेदे विवादसद्भावात् न द्वितीयादिप्रमाणानां वैय्यर्थ्यम् । एकत्ववादिनामेव विवाददर्शनात् ।

ಶಂಕಾ : 'ದ್ವಿತೀಯಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ದಾರ್ಢ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದರಿಂದ ಸಾರ್ಥಕ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುವಾದಕತ್ವವು ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೆ. ಇದು ಕಂಡಿದ್ದರೆ ಬಹುಪ್ರಮಾಣಗಳು ಏಕವಿಷಯಕ, ಬಹುತ್ವನಿಮಿತ್ತ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಎಂಬುದು ಸರಿಹೋಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಹೀಗೆ ವೈಯರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಪರಿಹಾರ ಮಾಡುವುದಾದರೆ 'ಎಲ್ಲಿಯೂ ವೈಯರ್ಥ್ಯವು ಇಲ್ಲ' ಎಂದಾದೀತು. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲೆಡೆಯೂ ದಾರ್ಢ್ಯ ಹೇತು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸಿದ್ಧಸಾಧನ, ಪೌನರುಕ್ತ್ಯ ಇವುಗಳು ದೋಷವೇ ಅಲ್ಲ' ಎಂದಾದೀತು.

ಸಮಾಧಾನ : ಹೀಗೆ ಶಂಕಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸಂಶಯರಹಿತವಾಗಿ ತಿಳಿದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಲ್ಪಡುವ ಪರಾರ್ಥಾನುಮಾನ ಅಥವಾ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ವೈಯಥ್ಯ. ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ ಸ್ವಾರ್ಥಾನುಮಾನಕ್ಕಾಗಲೀ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕಾಗಲೀ ದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಇವು ಜ್ಞಾತೃವಾದ ಪುರುಷನ ಅಧೀನವಾಗಿವೆ. ವಿಷಯವು ತಿಳಿದರೂ ಪುರುಷನು ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ದಾರ್ಢ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸ್ವಾರ್ಥಾನುಮಾನ-ವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ, ಜೀವೇಶ್ವರ ಭೇದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ದ್ವಿತೀಯಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವೈಯರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕತ್ವವಾದಿಗಳದ್ದೇ ವಿವಾದ ಕಂಡು ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ, ಆದರಿಂದ ಬಂದ ಸಂಶಯ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಭೇದಾಗಮವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

किं च बहुप्रमाणविरोधेनैक्यागमस्याप्रामाण्यम् ।

शुक्तिरजतादौ शुक्तिकां रजतत्वेन दूरात् प्रतीत्य नेदं रजतं किन्तु शुक्तिकैव इत्याप्तवाक्यं श्रुणोति । ततः समीपं गतः प्रत्यक्षेणापि शुक्तिरेवेति पश्यति । पाटनदहनादिलिङ्गेन तथैवानुमिनोति । बहुप्रमाणविरोधे चैकस्य रजतज्ञानस्याप्रामाण्यमेव निश्चिनोतीति प्रसिद्धमेव । अतः एकस्यानेत्वात् दुर्बलत्वम् ।

ಬಹುಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧದಿಂದ ದೌರ್ಬಲ್ಯದ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣ

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಬಹುಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧದಿಂದ ಐಕ್ಯಾಗಮಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ದೂರದಿಂದ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ರಜತವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ, 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ, ಶುಕ್ತಿಯೇ' ಎಂಬ ಆಪ್ತನ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೂ ಇದು ಶುಕ್ತಿಯೇ ಎಂಬುದಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಸೀಳಿ, ಸುಟ್ಟುನೋಡಿ ಸೀಳುವಿಕೆ, ದಹನ ಎಂಬ ಲಿಂಗಗಳಿಂದಲೂ ಶುಕ್ತಿಯೆಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ಬಹು ಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧವಿರುವುದರಿಂದ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಒಂದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಮಾಣ್ಯವನ್ನೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕಿಂತ ದೌರ್ಬಲ್ಯವು.

मू– तथा चैवमनुमातव्यम् । ऐक्यवाक्यजनितं ज्ञानप्रमाणं बहुप्रमाणविरुद्धत्वात् । शुक्तिरजतज्ञानवदिति ।

ಆದ್ದರಿಂದ, ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಬಹುದು. ಐಕ್ಯವಾಕ್ಯ-ದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣ, ಬಹುಪ್ರಮಾಣವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ, ಶುಕ್ತಿರಜತಜ್ಞಾನದಂತೆ.

मू– अत्र दोषजन्यत्वमुपाधिः । यदप्रमाणं तद्दोषजन्यमिति साध्यव्यापकत्वात् । साधनवत्यपि पक्षेऽपौरुषेयतया दोषशङ्काभावेन

साधनाव्यापकत्वात् । इति चेन्न । साधनव्यापकत्वेनास्यानुपाधित्वात् । बहुप्रमाणविरुद्धानां दोषजन्यत्वनियमात् । अत्र चैक्यवाक्यजनितं ज्ञानं पक्षः । तस्य पूर्वापरपरामर्शशून्यतादिदोषजन्यत्वं सम्भवत्येव । अतश्च साधनव्यापकम् ।

ಉಪಾಧಿಶಂಕಾ : ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷಜನ್ಯತ್ವ ಎಂಬುದು ಉಪಾಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. 'ಯಾವುದು ಅಪ್ರಮಾಣವೋ ಅದು ದೋಷಜನ್ಯ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವ್ಯಾಪಕತ್ವವು ಇದೆ. ಬಹುಪ್ರಮಾಣವಿರುದ್ಧತ್ವವೆಂಬ ಸಾಧನವುಳ್ಳ ಐಕ್ಯವಾಕ್ಯಜನಿತ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಐಕ್ಯವಾಕ್ಯವು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ್ದರಿಂದ, ದೋಷಶಂಕೆಯು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಧನ ಅವ್ಯಾಪಕತ್ವವೂ ಇದೆ.

ಸಮಾಧಾನ : ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಸಾಧನವ್ಯಾಪಕತ್ವವೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಉಪಾಧಿಯ ಲಕ್ಷಣವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, 'ಬಹುಪ್ರಮಾಣ-ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು ದೋಷಜನ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂದು' ನಿಯಮವಿದೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ, ಐಕ್ಯವಾಕ್ಯವು ಪಕ್ಷವಲ್ಲ. ಐಕ್ಯವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನವು ಪಕ್ಷ. ಆ ಜ್ಞಾನವು, ಪೂರ್ವಾಪರವಿಚಾರಮಾಡದೇ ಇರುವಿಕೆಯೇ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಪಕ್ಷದಲ್ಲೂ ಉಪಾಧಿಯು ಬಂದಿದ್ದರಿಂದ ಸಾಧನವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆ.

मू– शुक्तिरजतादिज्ञाने दोषजन्यत्वं बलवत्प्रमाणविरोधादेव ज्ञायते । कुतः । न तावत्प्रत्यक्षेण तज्ज्ञानं जन्यजनकभावस्य सर्वत्रातीन्द्रियत्वात् । नापि दोषान्वयव्यतिरेकानुमेयम् । इन्द्रियाणामतीन्द्रियत्वेन तद्दोषाणामपि अतीन्द्रियत्वात् । नाप्यप्रमाणत्वेन तज्ज्ञानेऽप्युपायाभावात् । न चात्रागमोऽस्ति ।

अतो बलवत्प्रमाणविरुद्धत्वादेव दोषजन्यत्वं तत्रानुमेयम् । ततो यद्बलवत्प्रमाणविरुद्धं तद्दोषजन्यमिति व्याप्तिरङ्गीकार्या । बलवत्त्वं च बाधकप्रमाणस्योपजीव्यनिरवकाशत्वाभ्यामिव बहुत्वेनाङ्गीकार्यम् । अतः साधनव्यापकत्वान्न तस्योपाधित्वमिति ।

'ಬಲವತ್ಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧದಿಂದಲೇ ದೋಷಜನ್ಯತ್ವವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಮರ್ಥಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷಜನ್ಯತ್ವವು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ ? ಎಂದು ವಿಚಾರ ಮಾಡೋಣ. 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜನ್ಯಜನಕಭಾವ (ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವ)ವು ಎಲ್ಲೆಡೆಯಲ್ಲೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದದ್ದು. ದೋಷಾನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕದಿಂದ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಜ್ಞಾನವು ದೋಷಜನ್ಯವೆಂದು ಅನುಮಾನಮಾಡಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ (ದೋಷವಿದ್ದರೆ ಶುಕ್ತಿರಜತಜ್ಞಾನ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಇಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ದೋಷಜನ್ಯ ಎಂದು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿ-ರೇಕಾನುಮಾನ). ಏಕೆಂದರೆ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ್ದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯದೋಷಗಳೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯ. ಶುಕ್ತಿರಜತಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣ-ವಾದ್ದರಿಂದ ದೋಷಜನ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದೆಂದರೆ, ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲೂ ಉಪಾಯವಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿರಜತಜ್ಞಾನವು ದೋಷಜನ್ಯ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಆಗಮವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಬಲಿಷ್ಠ ಪ್ರಮಾಣದ ವಿರೋಧದಿಂದಲೇ ದೋಷಜನ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ, 'ಯಾವುದು ಬಲಿಷ್ಠಪ್ರಮಾಣವಿರುದ್ಧವೋ ಅದು ದೋಷಜನ್ಯ' ಎಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಬಲವತ್ತ್ವವು ಹೇಗೆ ಉಪಜೀವ್ಯತ್ವ, ನಿರವಕಾಶತ್ವಗಳಿಂದ ಬಾಧಕ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಉಂಟೋ ಅದರಂತೆ ಬಹುತ್ವ-ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೂ ಉಂಟೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು (ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಕಂಡಿದೆ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ). ಆದ್ದರಿಂದ, ಐಕ್ಯವಾಕ್ಯ ಜನಿತಜ್ಞಾನವು ಬಹುಪ್ರಮಾಣವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ದೋಷಜನ್ಯತ್ವವು ನಿಶ್ಚಿತ-ವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಯು ಬಂದು, ಅದು ಉಪಾಧಿಯೇ ಅಲ್ಲ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ.

मू– भेदवाक्यानाम् अनुवादकत्वसिद्ध्यर्थं केवलानुमानेनेश्वर-सिद्धिरिति यदुक्तं तन्निराकृतम् । इदानीमागमानुकूलानुमानेन ईश्वरसिद्धिरिति पक्षं निराचष्टे । कथं चेति ।

ಆಗಮಾನುಕೂಲಾನುಮಾನದಿಂದ ಈಶ್ವರಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ದೋಷ.

ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಅನುವಾದಕ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪರಕೀಯರು 'ಕೇವಲಾನುಮಾನದಿಂದ ಈಶ್ವರಸಿದ್ಧಿ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ನಿರಾಕರಿಸಿದೆ. ಈಗ 'ಆಗಮದ ಅನುಕೂಲವುಳ್ಳ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಈಶ್ವರಸಿದ್ಧಿ' ಎಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮೂ– भवतु जीवेश्वरयोः प्रमाणान्तरेण सिद्धिः । न च तावता तद्भेदवाक्यानामनुवादकत्वं भिन्नविषयत्वात् । किन्तु भेदस्यापि प्रमाणान्तरेण सिद्धौ । न च सा परेणाङ्गीकर्तुं शक्या । अनिष्टत्वात् भेदोऽपि प्रमाणान्तरसिद्ध इत्यङ्गीकारे ऐक्यवाक्यस्य तत्प्रमाणोपरोध प्रसङ्गात् । भेदस्य प्रमाणान्तरेण सिद्ध्यङ्गीकारे भेदवाक्यानां नानुवादकत्वं वक्तव्यम् । तथा च भेदवाक्यविरोधादभेदवाक्यानां भेदे तात्पर्यमिति सिद्धम् ।

ಜೀವೇಶ್ವರ ಸಿದ್ಧಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪೋಣ. ಆದರೂ ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುವಾದಕತ್ವವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ಜೀವೇಶ್ವರರ ಸ್ವರೂಪ, ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿಷಯ ಭೇದ, ಎಂದು ವಿಷಯಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುವಾದಕತ್ವವು ಯಾವಾಗ ? ಎಂದರೆ ಭೇದವೂ ಸಹ ಆ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ. ಹಾಗೆ ಪರಕೀಯನು ಒಪ್ಪುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಪರಕೀಯನಿಗೆ ಅನಿಷ್ಟ. 'ಭೇದವೂ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಸಿದ್ಧ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಐಕ್ಯವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಆ ಪ್ರಮಾಣದ ವಿರೋಧವು ಉಂಟಾದೀತು. ಹೀಗಾಗಿ 'ಭೇದವು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುವಾದಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಭೇದವಾಕ್ಯವಿರೋಧದಿಂದ ಅಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಭೇದದಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

मू– जीवेश्वरभेदः प्रत्यक्षादिसिद्ध एव । तेन भेदवाक्यानामनुवादित्वसिद्धिः । किन्तु तत्प्रत्यक्षादिकमप्रमाणमेव । व्यावहारिकत्वमात्रेण तत्र प्रमाणवाचो युक्तिः । ऐक्यवाक्यं तु तत्त्वाऽवेदकं प्रमाणम् । अतो न तत्तेनोपरुद्ध्यत इति चेत् । अत्र वक्तव्यम् । भेदवाक्यमपि किमप्रमाणम् उत प्रमाणमिति । आद्ये वक्ष्यामः । द्वितीये प्रत्यक्षादेरप्रामाण्यम् । भेदवाक्यानां च भिन्नविषयत्वेनानुवादकत्वायोगात् प्रामाण्यम् ।

समविषयत्वे हि द्वयमपि प्रमाणं स्यात् । अप्रमाणं वा । न त्वयं विभागः । प्रामाण्याप्रामाण्याविभागोऽनुवादकत्वं चेति परस्परपराहतमिति भावः ।

ಶಂಕಾ : ಜೀವೇಶ್ವರಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರಿಂದ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಅನುವಾದಕ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಅಪ್ರಮಾಣಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಅವುಗಳು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತ್ವ ಮಾತ್ರದಿಂದ (ಎಂದರೆ ಅವುಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ವ್ಯವಹಾರಮಾತ್ರವು ಇದೆ). ಐಕ್ಯವಾಕ್ಯವಾದರೋ ತತ್ತ್ವಾವೇದಕ ಪ್ರಮಾಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ.

ಸಮಾಧಾನ : ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವವರು ಭೇದವಾಕ್ಯವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನುತ್ತೀರೋ? ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನುತ್ತೀರೋ? ಅಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಭೇದವಾಕ್ಯ, ಐಕ್ಯವಾಕ್ಯಗಳೆರಡೂ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳೇ ಆಗಿರುವಾಗ ಒಂದು ಅಪ್ರಮಾಣ, ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಮಾಣ ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ? ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ನಿಮ್ಮಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಅಪ್ರಮಾಣವಾದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವೇ ಬೇರೆ ಎಂದಾಗಿ ಅನುವಾದಕತ್ವವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡಕ್ಕೂ ವಿಷಯವು ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಿತ್ತು ಅಥವಾ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಈ ರೀತಿ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣ, ಇನ್ನೊಂದು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬ

ವಿಭಾಗವು ಕೂಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ-ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಎಂಬ ವಿಭಾಗ ಮತ್ತು ಅನುವಾದಕತ್ವ ಎಂಬುದು ಪರಸ್ಪರವ್ಯಾಹತವಾಗತ್ತದೆ.

ಮೂ– किं च प्रत्यक्षादेः कुतोऽप्रामाण्यम् । ऐक्यवाक्यविरोधादिति चेन्न । अन्योन्याश्रयप्रसङ्गात् । सिद्धे खल्वैक्यवाक्यप्रामाण्ये तद्विरोधेन प्रत्यक्षादेरप्रामाण्यसिद्धिः । तस्यां च सत्यां विरोधिप्रमाणभावेनैक्य-वाक्यप्रामाण्यसिद्धिरिति ।

ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷವಿದೆ. ಏನೆಂದರೆ, 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ'? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸೋಣ. 'ಐಕ್ಯವಾಕ್ಯದ ವಿರೋಧದಿಂದ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಐಕ್ಯವಾಕ್ಯದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ, ಅದರ ವಿರೋಧದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಸಿದ್ಧಿ; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸಿದ್ಧಿಯಾದರೆ, ವಿರೋಧಿಯಾದ ಪ್ರಮಾಣವು ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಐಕ್ಯವಾಕ್ಯದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸಿದ್ಧಿ, ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೂ– स्यादेतदन्योन्याश्रयत्वं यद्यैक्यवाक्यं भेदविषयं प्रत्यक्षादिकं च समानबलं स्यात् । न चै दस्ति । श्रुत्या अपौरुषेयत्वेना-नाशङ्कितदोषायाः प्रबलत्वात् । प्रत्यक्षादेः सम्भावितदोषस्य ततो दुर्बलत्वात् । प्रबलस्य दुर्बलविरोधपरिहारानपेक्षमेव प्रामाण्य-स्थितेरिति । मैवम् । दुर्बलत्वे च भेदप्रमाण्यस्याभासत्वान्न भेदवाक्या-नामनुवादित्वम् । यदि श्रुत्यपेक्षया भेदप्रमाणस्य प्रत्यक्षादेर्दुर्बलत्व-माश्रित्यान्योन्याश्रयत्वपरिहारः क्रियते तदा भेदवाक्यानामनुवादि-त्वमुच्यमानं न स्यात् । कुतः आभासत्वात् अकिञ्चित्करत्वात् । यथा दुर्बलत्वात् प्रत्यक्षादिकं नैक्यश्रुतेर्विषयापहारं करोति । तथा भेदश्रुतेर्विषयोपहारमपि न करोति । तथा च स्वातन्त्र्येण स्वविषये प्रवृत्ता भेदश्रुतिः कथमनुवादिनी स्यादिति ।

ಶಂಕಾ : ಈ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವೆಂಬ ದೋಷವು ಯಾವಾಗ ಬರುತ್ತಿತ್ತೆಂದರೆ, ಐಕ್ಯವಾಕ್ಯ ಹಾಗೂ ಭೇದವಿಷಯಕವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಸಮಬಲ ಎಂದಾಗಿದ್ದರೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿ ದೋಷಶಂಕೆಯು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಬಲವಾಗಿದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ದೋಷವು ಸಂಭಾವಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಗಿಂತ ದುರ್ಬಲವಾಗಿವೆ. ಪ್ರಬಲ-ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ದುರ್ಬಲಪ್ರಮಾಣದ ವಿರೋಧವನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡದಿದ್ದರೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಐಕ್ಯವಾಕ್ಯದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಸಿದ್ಧಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳ ಅಪ್ರಮಾಣ್ಯಸಿದ್ಧಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಮಾಧಾನ : ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಭೇದ-ವಿಷಯಕವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ದುರ್ಬಲ' ಎಂದಾದರೆ ಭೇದ ಪ್ರಮಾಣವು ಆಭಾಸ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಅನುವಾದಕ ಎಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿದೆ - ಒಂದು ವೇಳೆ 'ಶ್ರುತಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಭೇದಪ್ರಮಾಣವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ದುರ್ಬಲ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿ, ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯದ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ, ಆಗ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಅನುವಾದಕ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ-ಗಳು ಆಭಾಸವಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಏನನ್ನೂ ಉಂಟು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದಾಗುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ, ದುರ್ಬಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಐಕ್ಯಶ್ರುತಿಗೆ ಹೇಗೆ ವಿಷಯದ ಅಪಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಭೇದಶ್ರುತಿಗೆ ವಿಷಯದ ಉಪಹಾರವನ್ನೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತನ್ನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಭೇದಶ್ರುತಿಯು ಹೇಗೆ ಅನುವಾದಕವಾದೀತು? ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

मू– न केवलमननुवादित्वसाम्याद्भेदाभेदवाक्यानां समबलत्वम् । किन्तु स्वातन्त्र्येण प्रवृत्तानां भेदवाक्यानां दैवादागतेन प्रत्यक्षादि-संवादेन ऐक्यवाक्यापेक्षया प्राबल्यमेव तस्य संवादाभावात् । तथा च तद्विरोधादैक्यवाक्यस्याप्रामाण्यमिति ।

ಅನನುವಾದಕತ್ವ ಎಂಬುದು ಸಮಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಮಾನಬಲವಿದೆ ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ದೈವಾತ್ ಒದಗಿರತಕ್ಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಸಂವಾದದಿಂದ ಐಕ್ಯವಾಕ್ಯಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವೇ ಇದೆ; ಏಕೆಂದರೆ, ಐಕ್ಯವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಬಲವಾದ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳ ವಿರೋಧದಿಂದ ಐಕ್ಯವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬರುತ್ತದೆ.

मू– नन्वेतद्विपरीतमुच्यते प्रमाणान्तरसंवादवतां भेदवाक्यानां प्राबल्यम् । तद्रहितानामैक्यवाक्यानां दौर्बल्यमिति । यतः संवादोऽपूर्वताविरोधी । तद्राहित्यमपूर्वताहेतुः । अपूर्वता च प्राबल्य-लिङ्गतया च प्रसिद्धा । ततः प्रमाणान्तरापूर्वमर्थं प्रतिपादयता-मैक्यवाक्यानामेव प्राबल्यम् । अन्येषामपि वाक्यानां तदेकवाक्यत्वात् जीवेश्वरैक्ये सर्वागमानां महातात्पर्यमिति ।

ಶಂಕಾ : ನೀವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ವಿಪರೀತವಾಗಿದೆ (ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ). ಏನೆಂದರೆ, 'ಪ್ರಮಾಣಾಂತರ ಸಂವಾದವುಳ್ಳ ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ, ಸಂವಾದರಹಿತವಾದ ಐಕ್ಯವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ದೌರ್ಬಲ್ಯ' ಎಂಬುದಾಗಿ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಂವಾದವಿರದೇ ಇರುವುದೇ ಅಪೂರ್ವತೆಗೆ ಕಾರಣ. ಅಪೂರ್ವತೆ-ಯಾದರೋ ಪ್ರಾಬಲ್ಯಕ್ಕೆ ಲಿಂಗವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲದ ಅಪೂರ್ವವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ಐಕ್ಯವಾಕ್ಯಗಳಿಗೇ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಉಳಿದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಐಕ್ಯವಾಕ್ಯಗಳೊಡನೆ ಏಕವಾಕ್ಯತಾ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಜೀವೇಶ್ವರೈಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಆಗಮಗಳಿಗೆ ಮಹಾತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುತ್ತದೆ.

मू– अत्र वक्तव्यम् । किं प्रमाणान्तरविरोधेऽप्यपूर्वता तात्पर्यलिङ्गम् उत तदविरोधे ।

आद्ये इदं वाग्रे नैव किञ्चनासीत् असतः सदजायतेत्यादीनां वाक्यानां प्राबल्यमङ्गीकर्तव्यं स्यात् । कुतः । अविचारेण प्रतीयमानस्य

तदर्थस्य सर्वप्रमाणविरुद्धत्वेनापूर्वतालाभात् । तथा चान्येषामपि वाक्यानां तत्र तात्पर्यं कल्प्यम् । ततश्च शून्यस्यैव जगत्कारणत्वं प्रसज्येत । अविशेषादिति ।

शून्यस्य जगत्कारणत्वे युक्तिविरोधात्तदनङ्गीकार इति यदि मतं तर्हि तद्द्वितीयपक्ष एवाश्रयणीयः । अस्त्विति चेन्न । अननुवादित्वं प्राबल्यकारणमिति पक्षे युक्तिविरोधस्यापि गुणत्वात् । युक्तिसिद्धत्वे ह्यनुवादित्वप्रसङ्गात् ।

ಸಮಾಧಾನ : ಹೀಗೆ ಹೇಳುವವರು ಮುಂದಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡಬೇಕು. ಪ್ರಮಾಣಾಂತರ ವಿರೋಧವಿದ್ದರೂ ಅಪೂರ್ವತೆಯು ತಾತ್ಪರ್ಯಲಿಂಗವೇ? ಅಥವಾ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರ ವಿರೋಧವು ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೋ? 'ಪ್ರಮಾಣಾಂತರ ವಿರೋಧವಿದ್ದರೂ ಅಪೂರ್ವತೆಯು ತಾತ್ಪರ್ಯಲಿಂಗ'ವೆನ್ನುವ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, 'ಜಗತ್ತಿನ ಮೊದಲು ಏನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಸತ್ತು ಹುಟ್ಟಿತು' ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ವಿಚಾರಮಾಡದೇ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ತೋರುವ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು (ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಜಗತ್ತು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು), ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ-ವಾದ್ದರಿಂದ, ಅಪೂರ್ವತೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಉಳಿದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಅಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಶೂನ್ಯವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ ಎಂದಾದೀತು. ನೀವು ಐಕ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಎನ್ನಲು ಹೇಳಿದ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೂ, ಶೂನ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಎನ್ನಲು ಈಗ ಹೇಳಿದ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ.

ಶಂಕಾ : ಶೂನ್ಯವು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಮಾಧಾನ : ಹಾಗಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರವಿರೋಧವು ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವಾಗ, ಅಪೂರ್ವತೆಯು ಪ್ರಾಬಲ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಎರಡನೇ ಪಕ್ಷವನ್ನು

ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ ಆಗಲಿ ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೇಳ-ಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅನನುವಾದಕತ್ವವು ಪ್ರಾಬಲ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿವಿರೋಧವೂ ಗುಣವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಅನುವಾದಕತ್ವವು ಬಂದೀತು.

मू– ननु भेदवाक्यानां संवादसद्भावात् प्राबल्यमित्ययुक्तम् । संवादस्य वैय्यर्थ्येनोपेक्षणीयत्वादिति चेन्न । अभ्यासादेरुपेक्षणीयत्वापातात् । तदप्यस्त्विति चेन्न । अभ्यासस्य च सर्वैरपि तात्पर्यलिङ्गत्वाङ्गीकारात् । तदनङ्गीकारे नवकृत्वोऽभ्यासादद्वैतवाक्यस्य तत्वमसीत्यादेरनुवादकत्वेनाप्रामाण्यं स्यात् ।

ಶಂಕಾ : 'ಭೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದವಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ' ಎಂಬುದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಂವಾದವು ಪ್ರಾಬಲ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯರ್ಥ-ವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಉಪೇಕ್ಷೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಸಮಾಧಾನ : ಹೀಗೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಾಸಾದಿಗಳೂ ಸಂವಾದ-ರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಉಪೇಕ್ಷಣೀಯ ಎಂದಾದೀತು.

ಶಂಕಾ : ಹಾಗೆಯೇ ಆಗಲಿ.

ಸಮಾಧಾನ : ಹೀಗೆನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಭ್ಯಾಸವು ತಾತ್ಪರ್ಯ-ಲಿಂಗವೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ, 'ಒಂಬತ್ತು ಸಲ ಅಭ್ಯಾಸವಿರುವುದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮೊದಲಾದ ಅದ್ವೈತವಾಕ್ಯವು ಅನುವಾದಕವಾದ್ದರಿಂದ ಅಪ್ರಮಾಣ ಎಂದಾದೀತು.

ಶಂಕಾ : ಪ್ರಥಮವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಯಾರಿಗೆ ಐಕ್ಯಜ್ಞಾನವು ಅಸಿದ್ಧವೋ, ಅವರಿಗಾಗಿ ಎರಡನೇ ವಾಕ್ಯ.

ಸಮಾಧಾನ : ಹಾಗಾದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ಯಾರಿಗೆ ಭೇದವು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಲ್ಲವೋ ಅವರಿಗಾಗಿ ಭೇದವಾಕ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಭೇದದಲ್ಲಿ ಆಗಮಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಭೇದಪರವಾಗಿಯೇ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

मू– इमौ प्रमितौ पुरुषौ चेतनौ लोके अवलोके पर्यालोचने सति । यद्वा लोके ईशितव्यवर्गे । अव्ययः लोकत्रयनाशेऽपि नाशरहितः । ऐश्वर्यात् । सर्ववित् । अस्यैव सर्वशास्त्रार्थत्वात् । सर्वभावेन प्रकारेण । बुद्धिमानपरोक्षज्ञानी । कृतकृत्यो मुक्तः ।

सर्वस्मादुत्कर्षः उत्तमत्वं सर्वोत्कर्षः । देवानां देवः स्तुत्यो देवदेवः । सर्वागमानां महातात्पर्यमिति सम्बन्धः । अन्यत्र धर्मादौ तु महातात्पर्यं नैव । अवान्तरममुख्यम् । सर्वागमसाध्यः पुरुषार्थो मोक्षः । ततो विष्णोः सर्वोत्कर्षज्ञानादेव भवति । अतः कारणात् उक्तमेतत्सत्यमिति । श्रीपतेः उत्पर्ष एव परं मुख्यं तात्पर्यम् ।

धर्मार्थकामा इति तत्साध्यस्वर्गादिकमुच्यते । स चासौ अर्थश्चेति तदर्थः । परमो विचिन्त्यः सर्वोत्कृष्टतया ज्ञातव्यः । लभ्यः प्राप्यः । एष परमात्मा यं वृणुते यस्य प्रसीदति तेनैव लभ्यः । कथम् । यतः तस्य स्वां विवृणुते प्रकाशयति । ततश्चास्य स्वां तनुमविद्यावृतं स्वरूपं विवृणुते आविर्भावयति । एकराट् स्वतन्त्रः ।

ಭೇದಸಾಧಕವಾಕ್ಯಗಳು

ಈಗ ಭೇದಸಾಧಕವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ದ್ವಾವಿಮೌ ಪುರುಷೌ ಲೋಕೇ' ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, ಲೋಕ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅವಲೋಕ ಎಂದರೆ ಪರ್ಯಾಲೋಚನೆ (ವಿಚಾರ) ಎಂದರ್ಥ. ಅಥವಾ ಈಶಿತವ್ಯವರ್ಗ (ಭಗವಂತನ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟವರ ಸಮೂಹ) ಎಂದರ್ಥ. ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದಾಗ ಈಶಿತವ್ಯವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಈ ಇಬ್ಬರು ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಚೇತನರಿದ್ದಾರೆ. ಕ್ಷರ(ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳು), ಅಕ್ಷರ (ರಮಾ) ಎಂಬುದಾಗಿ. ಅವರಿಬ್ಬರಿಗಿಂತ ಉತ್ತಮನಾದ ಪುರುಷೋತ್ತಮನು ವೇದಾದಿ-ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ, ಮೂರು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೊಕ್ಕಿಕೊಂಡು ಧರಿಸಿರು-ತ್ತಾನೆ; ಆದರೆ ಮೂರುಲೋಕಗಳು ನಾಶವಾದರೂ ನಾಶರಹಿತನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಇದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವೆಂದರೆ ಐಶ್ವರ್ಯದಿಂದ. ಈ ಪುರುಷೋತ್ತಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಸರ್ವಜ್ಞನು; ಏಕೆಂದರೆ, ಇದೇ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವು. ಈ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಯು ನನ್ನನ್ನು (ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನನ್ನು) ಸರ್ವಭಾವದಿಂದ ಎಂದರೆ ಸರ್ವ-ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಭಜಿಸಿದಂತೆ. ಆತನು ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಿಯಾಗಿ ಮುಕ್ತ-ನಾಗುತ್ತಾನೆ.

'ಸರ್ವೋತ್ಕರ್ಷೇ ದೇವದೇವಸ್ಯ ವಿಷ್ಣೋಃ' ಎಂಬ ಪೈಂಗಿಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವು ಹೀಗಿದೆ. ದೇವದೇವ ಎಂದರೆ ದೇವತೆಗಳಿಂದಲೂ ಸ್ತುತ್ಯನಾದವನು. ಇಂಥಾ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲಾ ಆಗಮಗಳ ಮಹಾ-ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ. ಬೇರೆಯೆಡೆ ಎಂದರೆ ಧರ್ಮಾದಿವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಹಾ-ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ; ಅವಾಂತರ, ಎಂದರೆ, ಅಮುಖ್ಯವಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಆಗಮಗಳಿಂದಲೂ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಪುರುಷಾರ್ಥವು ಮೋಕ್ಷ. ಅದು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದ, ವಿಷ್ಣುಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವದಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸತ್ಯವು.

ಮಹಾವಾರಾಹ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ *'ಮುಖ್ಯಂ ಚ ಸರ್ವವೇದಾನಾಂ ತಾತ್ಪರ್ಯಂ ಶ್ರೀಪತೇಃ ಪರಮ್'* ಎಂದರೆ, ಲಕ್ಷ್ಮೀಪತಿಯ ಉತ್ಕರ್ಷದಲ್ಲೇ ಪರಮ ಮುಖ್ಯತಾತ್ಪರ್ಯವು ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಭಾಲ್ಲವೇಯ ಶ್ರುತಿಯು 'ಧರ್ಮಾರ್ಥಕಾಮಗಳಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳು ನಿತ್ಯವಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷವೇ ನಿತ್ಯವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಯ-ತ್ನಿಸಬೇಕು' ಎಂದು ಮೋಕ್ಷದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

'ಇಂಥಾ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೋಸ್ಕರ ನಾರಾಯಣನು ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಬೇಕು' ಎಂದು ನಾರಾಯಣಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಕಠಶ್ರುತಿಯು 'ಭಗವಂತನು ಪ್ರವಚನದಿಂದ, ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯಿಂದ, ವೇದಾಧ್ಯಯನದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ಯನಲ್ಲ. ಈ ಪರಮಾತ್ಮನು ಯಾರನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೋ, ಎಂದರೆ, ಯಾರಿಗೆ ಅನುಗ್ರಹಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಅವರಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ಯನು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ತನ್ನ ಪ್ರೀತಿಪಾತ್ರನಿಗೆ ಭಗವಂತನು ತನ್ನ

ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ; ಆದರಿಂದಾಗಿ, ಜೀವನ ಅವಿದ್ಯಾವೃತ-ವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆವಿರ್ಭಾವಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

'ಯಾರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಲಯ, ನಿಯಮನ, ಜ್ಞಾನ, ಅಜ್ಞಾನ, ಬಂಧ, ಮೋಕ್ಷಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆಯೋ ಆ ಹರಿಯೇ ಸ್ವತಂತ್ರನು' ಎಂದು ಸ್ಕಾಂದಪುರಾಣವು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿವಾಕ್ಯಗಳು ಭೇದಸಾಧಕಗಳಾಗಿವೆ.

मू– ननु यदा राजा गुरुर्वा भृत्यं शिष्यं वा प्रतिब्रूते अहमेव त्वमिति तदाऽसौ शिष्यादिः प्रीतिमान् दृश्यते तत्कथं गुणोत्कर्षज्ञानादेव परमा प्रीतिरिति ।

ಶಂಕಾ : ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವಾದ ಮೋಕ್ಷವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಭಗವಂತನ ಅನುಗ್ರಹವಾಗಬೇಕು. 'ಭಗವಂತನ ಅನುಗ್ರಹವು ಗುಣೋತ್ಕರ್ಷಜ್ಞಾನ-ದಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತದೆ, ಹೊರತಾಗಿ, ಅಭೇದಜ್ಞಾನದಿಂದಲ್ಲ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿ-ಗಳು ಹೇಳಿದಾಗ, ಅಭೇದವಾದಿಗಳು ಹೀಗೆ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ರಾಜನು ಭೃತ್ಯನನ್ನಾಗಲೀ, ಗುರುವು ಶಿಷ್ಯನನ್ನಾಗಲೀ ಕುರಿತು ನಾನೇ ನೀನು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಭೃತ್ಯನಾಗಲೀ ಶಿಷ್ಯನಾಗಲೀ ಸಂತೋಷ-ಪಡುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ, ಗುಣೋತ್ಕರ್ಷಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಪರಮಪ್ರೀತಿಯೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ?

मू– उच्यते । यद्युत्तमोऽधमं प्रत्यभेदप्रतिपत्तिं करोति तदाऽधिक-गुणारोपणेन अहमनेन मानित इति मन्यमानोऽधमः तस्मिन् प्रीयते न त्वधमेनोत्तमं प्रत्यभेदप्रतिपत्तौ कृतायामुत्तमस्याधमे प्रीतिर्भवति निमित्ताभावात् । ततश्चाधमो जीवः कथमुत्तमं भगवन्तं प्रति तत्प्रीतिकामोऽभेदप्रतिपत्तिं कुर्यात् । येन वेदो जीवं प्रत्यभेद-प्रतिपत्त्यर्थमपि वदेदिति ।

अभेदज्ञानादप्रीतिरेव उत्तमानां भवति । घातयन्ति हि राजानो राजाहमिति वदन्तम् । ददति च सर्वमभिप्रेतं गुणोत्कर्षं वदतः ।

ಸಮಾಧಾನ : ಈ ಮೇಲಿನ ಶಂಕೆಗೆ, ಹೀಗೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ, - ಉತ್ತಮನು ಅಧಮನನ್ನು ಕುರಿತು ಅಭೇದವಿದ್ದಂತೆ ಮಾತನಾಡಿದಾಗ, (ಅಥವಾ ಅಭೇದಜ್ಞಾನವನ್ನು ತೋರಿಸಿದಾಗ) ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಗುಣವನ್ನು ಆರೋಪ ಮಾಡಿದಂತೆ ಆಗುವುದರಿಂದ, ಅಧಮನು, 'ನಾನು ಉತ್ತಮನಿಂದ ಮಾನಿತನಾಗಿದ್ದೇನೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂತೋಷಪಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅಧಮನು ಉತ್ತಮನನ್ನು ಕುರಿತು ಅಭೇದಜ್ಞಾನವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರೆ, ಉತ್ತಮನಿಗೆ ಅಧಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿಯುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಪ್ರೀತಿಗೆ ಏನೂ ಕಾರಣವಿರುವುದಿಲ್ಲ (ಪ್ರತ್ಯುತ, ಉತ್ತಮನಿಗೆ ನೀಚತ್ವವನ್ನು ಆರೋಪಣೆ ಮಾಡಿದಂತಾಗಿ, ಉತ್ತಮನಿಗೆ ಅಪ್ರೀತಿಯೇ ಉಂಟಾಗುವುದು). ಆದ್ದರಿಂದ, ಅಧಮನಾದ ಜೀವನು ಉತ್ತಮನಾದ ಭಗವಂತನನ್ನು ಕುರಿತು ಭಗವಂತನ ಪ್ರೀತಿಕಾಮನೆಯಿಂದ ಅಭೇದಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಿಯಾನು? ಹಾಗೆ ಪ್ರೀತಿಯುಂಟಾಗುವುದಾದರೆ, ಆಗ ವೇದವು ಜೀವನನ್ನು ಕುರಿತು ಅಭೇದಜ್ಞಾನದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ, ಅಭೇದ-ಜ್ಞಾನವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪ್ರೀತಿಜನಕವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ವೇದವು ಅಂಥ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಲಾರದು.

ಅಭೇದಜ್ಞಾನದಿಂದ ಉತ್ತಮರಿಗೆ ಅಪ್ರೀತಿಯೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. 'ನಾನೇ ರಾಜ' ಎಂದು ಹೇಳತಕ್ಕವನನ್ನು ರಾಜರು ಕೊಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗುಣೋತ್ಕರ್ಷ-ವನ್ನು ಹೇಳತಕ್ಕವನಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಲೋಕ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

मू– अत एव निन्दनस्तवसत्कारान्यकारार्थम् कलेवरम् । प्रधानपर यो राजन्न विवेकेन कल्पितम् । सर्वात्मनः समदृश इत्यादिकं भक्तकृतप्रामादिकापराधविषयं ज्ञातव्यम् । अन्यथापराधपरिहार-स्याप्यकर्तव्यतापातात् ।

ಶಂಕಾ : ಶ್ರೀಮದ್ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಇದೆ : 'ನಿಂದಾ, ಸ್ತೋತ್ರ, ಸತ್ಕಾರ, ತಿರಸ್ಕಾರ ಇವುಗಳು ದೇಹಕ್ಕೆ ಆಗತಕ್ಕವು. ದೇಹ ಆತ್ಮಗಳ ಸ್ಫುಟವಾದ ವಿವೇಕವು ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, 'ತಮಗೇ ಆಯಿತು' ಎಂದು ಜನರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸರ್ವಸ್ವಾಮಿಯೂ, ಸಮದರ್ಶಿಯೂ ಆದ ಭಗವಂತನಿಗೆ ನಿಂದಾ, ತಿರಸ್ಕಾರಾದಿಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಮತಿವೈಷಮ್ಯವು ಇಲ್ಲ'. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ, ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರೀತಿಯು ಕಂಡುಬಂದಿದ್ದರೂ, ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಅಪ್ರೀತಿಯು ಆಗದೇ ಇರಬಹುದಲ್ಲವೇ ?

ಸಮಾಧಾನ : ಹಾಗಲ್ಲ; 'ಭಕ್ತರು ಪ್ರಾಮಾದಿಕವಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದಾದ ನಿಂದಾದಿಗಳನ್ನು ಭಗವಂತನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಾರದೇ, ಅವರ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಭಕ್ತಿಗೆ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ' ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮದ್ಭಾಗವತವಚನಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಶಿಶುಪಾಲ, ದಂತವಕ್ತ್ರರ ಶಾಪ-ವಿಮೋಚನಾಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಪಠಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ನಿಂದನಾದಿಗಳೂ ಪ್ರೀತಿ ಕಾರಣವಾಗುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಭಕ್ತರು ಪ್ರಾಮಾದಿಕ ಅಪರಾಧಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ, '*ಅಪರಾಧ-ಸಹಸ್ರಾಣಿ ಕ್ರಿಯಂತೇಽಹರ್ನಿಶಂ ಮಯಾ । ತಾನಿ ಸರ್ವಾಣಿ ಮೇ ದೇವ ಕ್ಷಮಸ್ವ ಮಧುಸೂದನ*' ಎಂದು ಅಪರಾಧವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕೂಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಮೂ– एतेन जीवेश्वरयोः पारमार्थिकभेदमङ्गीकृत्याभेदश्रुतीनां प्रतिपत्त्यर्थनां व्याचक्षाणा नैय्यायिकादयो निरस्ता वेदितव्याः ।

ಹೀಗೆ ಅಭೇದಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರೀತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ, ಜೀವೇಶ್ವರರಿಗೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ, ಅಭೇದಶ್ರುತಿಗಳು ಅಭೇದ ಉಪಾಸನೆಗೋಸ್ಕರ ಇರತಕ್ಕವು ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡತಕ್ಕ ನೈಯಾಯಿಕರೇ ಮೊದಲಾದವರೂ ತಿರಸ್ಕೃತರಾದರೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಮೂ– तथा च प्रयोगः । विष्णुः गुणोत्कर्षज्ञातर्यतिशयेन प्रीयते सत्पुरुषत्वात् पुण्यश्लोकराजवदिति । न तादृशी प्रीतिरीड्यस्य विष्णोः । यो मामेवमसंमूढो जानाति पुरुषोत्तममित्यादेश्च ।

विष्णोः गुणोत्कर्ष एव सर्वश्रुतिस्मृतीनां महातात्पर्यम् ।

न चाभेदे तात्पर्यमित्यत्र किञ्चिन्मानम् ।

ಉಪಸಂಹಾರ

ಆದ್ದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಬಹುದು — 'ವಿಷ್ಣುವು ಗುಣೋತ್ಕರ್ಷ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನಲ್ಲಿ ಅತಿಶಯವಾಗಿ ಪ್ರೀತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ಪುರುಷನಾದ್ದರಿಂದ, ಪುಣ್ಯಶ್ಲೋಕನಾದ ರಾಜನಂತೆ'. ಹೀಗೆ ಕೇವಲ ಅನುಮಾನ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾದ ಆಗಮಗಳೂ ಇವೆ. ''ಗುಣೋತ್ಕರ್ಷಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಷ್ಟು ಪ್ರೀತಿಯು ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಮತ್ತಾರಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ'', ''ನನ್ನನ್ನು ಪುರುಷೋತ್ತಮನೆಂದು ಯಾರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ, ಅವನು ಸರ್ವಪ್ರಕಾರದಿಂದ ನನ್ನನ್ನು ಭಜಿಸುತ್ತಾನೆ'' ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯಗಳಿವೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ, ವಿಷ್ಣುವಿನ ಗುಣೋತ್ಕರ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲಾ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳ ಮಹಾತಾತ್ಪರ್ಯವು.

ಅಭೇದದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ.

मू– क्षराक्षरजडात्मकात् सर्वस्मादुत्तमत्वमित्ययमर्थो भेदसापेक्षः । भेदस्तु न कश्चिदपि प्रामाणिकः । न च घटपटादिभेदः तावत्प्रत्यक्षसिद्ध इति वाच्यम् । भेदो हि न तावत्स्वतन्त्रः प्रतिभासते । किन्तु घटपटौ भिन्नाविति घटपटविशेषणतया वा घटपटयोः भेद इति तद्विशेष्यतया वा, एकस्यैव भेदस्य द्वित्वपक्षे । भेदद्वयाकारेणान्तरमात्राश्रयत्वेऽपि विशेषणविशेष्यभावं धर्मिप्रतियोगिभावं वाऽनपेक्ष्य सम्बन्धिमात्रापेक्षायां गत्यन्तराभावात् घटपटाविति वा घटपटयोरिति वा । द्वित्वावच्छिन्नयोः घटपटयोर्विशेषणविशेष्यतया प्रतीतौ सत्यौ भेदप्रतीतिः, विशेषणादिप्रतीतेः विशेष्यादिप्रतीतिकार्यत्वात् ।

द्वित्वावच्छिन्नयोः घटपटयोः विशेषणविशेष्यभावप्रतीतिश्च भेद-प्रतीत्यपेक्षा, भेदप्रतीत्यविनाभूतत्वात् द्वित्वप्रतीतेः । तथा चान्यो-न्याश्रयता । धर्मिप्रतियोग्यपेक्षा भेदप्रतीतिः भेदापेक्षा च धर्मिप्रति-योगिप्रतीतिरित्यन्योन्याश्रयतया प्रत्यक्षेण भेदप्रतीतेरनुपपत्तिरिति ।

ಬಾಧಕ ಪರಿಹಾರ

ಶಂಕಾ : ವಿಷ್ಣುವು ಕ್ಷರಾಕ್ಷರರೆಂಬ ಚೇತನರಿಗಿಂತಲೂ, ಎಲ್ಲಾ ಜಡಪ್ರಪಂಚಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮನೆಂದು ಎಲ್ಲಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೆ. ಈ ಸರ್ವೋತ್ತಮವೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಭೇದವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಭೇದವು ಇದ್ದರಷ್ಟೆ ಎಲ್ಲರು, ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಉತ್ತಮ ಎಂಬುವು ಕೂಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಭೇದವೂ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಲ್ಲ. 'ಘಟ-ಪಟಾದಿಗಳ ಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಭೇದವು ಘಟಪಟಾದಿಗಳು ತೋರುವಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, 'ಘಟಪಟಗಳು ಭಿನ್ನ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಥವಾ 'ಘಟಪಟಗಳ ಭೇದ' ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಘಟಪಟಗಳು ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಘಟಪಟಗಳು ಭೇದವಿಶಿಷ್ಟ' ಎಂದರ್ಥ. ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭೇದವು ಘಟಪಟಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಘಟಪಟಗಳಭೇದ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭೇದವು ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ, ಭೇದವು ವಿಶೇಷಣ ಅಥವಾ ವಿಶೇಷ್ಯವಾಗಿ ತೋರುವುದೇ ಹೊರತಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಭೇದವು ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಹೇಳಬೇಕು. ಘಟಪಟಗಳ ಭೇದಗಳು ಎರಡು; ಘಟನಿರೂಪ್ಯ-ವಾದ ಭೇದಕ್ಕೆ ಪಟವು ಆಶ್ರಯ, ಪಟನಿರೂಪ್ಯವಾದ ಭೇದಕ್ಕೆ ಘಟವು ಆಶ್ರಯ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಸಹ, ಭೇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಪದಾರ್ಥದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಸಂಬಂಧವಾದರೋ ವಿಶೇಷಣ-ವಿಶೇಷ್ಯಭಾವರೂಪವಾದದ್ದು ಅಥವಾ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿರೂಪವಾದದ್ದು. ಬೇರೆ ರೀತಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಘಟಪಟಗಳು ಭಿನ್ನ ಅಥವಾ ಘಟಪಟಗಳ ಭೇದ ಎನ್ನುವಾಗ, ಎರಡೆಂಬ ಸಂಖ್ಯೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಘಟಪಟಗಳಿಗೆ

ವಿಶೇಷಣರೂಪದಿಂದ ಅಥವಾ ವಿಶೇಷ್ಯರೂಪದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದರೆ, ಆಗ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಘಟಪಟರೂಪವಾದ ವಿಶೇಷ್ಯವಿಶೇಷಣಪ್ರತೀತಿಯ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎರಡೆಂಬ ಸಂಖ್ಯೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಘಟ-ಪಟಗಳ ವಿಶೇಷಣವಿಶೇಷ್ಯರೂಪವಾದ ಪ್ರತೀತಿಯಾದರೋ ಭೇದ-ಪ್ರತೀತಿಯ ಅಧೀನ. ಏಕೆಂದರೆ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಬರದೆ ಎರಡೆಂಬ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಬರಲಾರದು. ಹೀಗಾಗಿ, ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ, ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಬರಬೇಕಾದರೆ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಇರಬೇಕು; ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿ ಜ್ಞಾನವು ಬರಬೇಕಾದರೆ ಅವುಗಳ ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಆಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಮೂ– अत्रोत्तरम् । न भेदो युगधर्मः । किन्त्वेकस्य धर्मोऽपरेण निरूप्यः । घटपटौ भिन्नावित्यत्रापि घटात्पटो भिन्नः पटाच्च घटो भिन्न इत्येवार्थः । एवं घटपटयोः भेद इत्यत्रापि घटपटधर्मिकं भेदद्वयमेव प्रतीयते । एकवचनं तु अनयोः स्वरूपमिति च समुदायापेक्षम् । स च भेदो धर्मिणः स्वरूपमेव । तेन भेदधर्मिप्रतीतिरेव भेदप्रतीतिरिति प्रतीतिद्वयाभावान्नान्योन्याश्रयत्वम् । घटस्य प्रतियोगिता च पटप्रतियोगिकतद्धर्मिकभेदनिबन्धनैव । सोऽपि घटस्य स्वरूपमेव ।

ಸಮಾಧಾನ : ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ - ಭೇದವೆಂಬುದು ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಒಂದು ಧರ್ಮವಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಒಂದರ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದರಿಂದ ನಿರೂಪ್ಯವಾದದ್ದು. ಘಟಪಟಗಳು ಭಿನ್ನ ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ, ಘಟದಿಂದ ಪಟವು ಭಿನ್ನ, ಪಟದಿಂದ ಘಟವು ಭಿನ್ನ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಇದರಂತೆ, ಘಟಪಟಗಳ ಭೇದ ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ ಘಟ ಮತ್ತು ಪಟಗಳು ಧರ್ಮಿಯಾಗಿವುಳ್ಳ ಎರಡು ಭೇದಗಳೇ ಪ್ರತೀತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಹಾಗಾದರೆ, ಭೇದ ಎಂದು ಏಕವಚನದ ಪ್ರಯೋಗವು ಹೇಗೆಂದರೆ, 'ಘಟ-ಪಟಗಳ ಸ್ವರೂಪ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಏಕವಚನವು ಸಮುದಾಯದ ದೃಷ್ಟಿ-ಯಿಂದ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೋ, ಅದರಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆ ಭೇದವಾದರೋ ಧರ್ಮಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಧರ್ಮಿಯ ಜ್ಞಾನವೇ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾದ್ದರಿಂದ, ಧರ್ಮಿಪ್ರತೀತಿ ಮತ್ತು ಭೇದಪ್ರತೀತಿ ಎಂಬ ಎರಡು ಪ್ರತೀತಿಗಳು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಘಟದ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವೂ ಸಹ ಪಟಪ್ರತಿಯೋಗಿಕವಾದ ಘಟಧರ್ಮಿಕವಾದ ಭೇದವೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ಉಳ್ಳದ್ದು. ಆ ಭೇದವಾದರೋ ಘಟದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ.

मू– तथापि प्रतिपन्नभेदस्य प्रतियोगित्वात् घटात्पटस्य भेदसिद्धौ पटात् घटस्य भेदसिद्धिरित्यन्योन्याश्रयत्वमिति चेन्न । विद्यमानभेदस्य प्रतीतिमात्रेण प्रतियोगितोपपत्तेरिति ।

ಶಂಕಾ : ಹಾಗಾದರೂ, ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಯಾವುದರ ಭೇದವು ಜ್ಞಾನವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ, ಘಟದಿಂದ ಭೇದವು ಸಿದ್ಧಿಸಿದರೆ, ಆಗ 'ಪಟವು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗುವುದರಿಂದ, ಪಟದಿಂದ ಘಟದ ಭೇದವು ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ,

ಸಮಾಧಾನ : ಹಾಗಲ್ಲ; ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಭೇದವು ಇದೆಯೋ ಆ ಪದಾರ್ಥದ ಪ್ರತೀತಿಮಾತ್ರದಿಂದ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವು ಕೂಡುತ್ತದೆ; ಯಾವ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಭೇದದ ಅಧಿಕರಣವೇ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗಿವುಳ್ಳ ಭೇದವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಅಪೇಕ್ಷಿತವಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಬರುತ್ತಿತ್ತು (ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ, ಘಟನಿಷ್ಠವಾದ ಪಟಪ್ರತಿ-ಯೋಗಿಕಭೇದದ ಜ್ಞಾನವು ಬರಬೇಕಾದರೆ, ಪಟವು ಪ್ರತಿಯೋಗಿ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಇರಬೇಕು. ಪಟವು ಬರಬೇಕಾದರೆ, ಪಟವು ಪ್ರತಿಯೋಗಿ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಇರಬೇಕು. ಪಟವು ಪ್ರತಿಯೋಗಿ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬರಬೇಕಾದರೆ, ಘಟನಿಷ್ಠವಾದ ಭೇದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ ಘಟವೇ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗಿವುಳ್ಳ

ವಿಶೇಷಣರೂಪದಿಂದ ಅಥವಾ ವಿಶೇಷ್ಯರೂಪದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದರೆ, ಆಗ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಘಟಪಟರೂಪವಾದ ವಿಶೇಷ್ಯವಿಶೇಷಣಪ್ರತೀತಿಯ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎರಡೆಂಬ ಸಂಖ್ಯೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಘಟ-ಪಟಗಳ ವಿಶೇಷಣವಿಶೇಷ್ಯರೂಪವಾದ ಪ್ರತೀತಿಯಾದರೋ ಭೇದ-ಪ್ರತೀತಿಯ ಅಧೀನ. ಏಕೆಂದರೆ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಬರದೆ ಎರಡೆಂಬ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಬರಲಾರದು. ಹೀಗಾಗಿ, ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ, ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಬರಬೇಕಾದರೆ ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಇರಬೇಕು; ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿ ಜ್ಞಾನವು ಬರಬೇಕಾದರೆ ಅವುಗಳ ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಆಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಭೇದಜ್ಞಾನವು ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

मू– अत्रोत्तरम् । न भेदो युगधर्मः । किन्त्वेकस्य धर्मोऽपरेण निरूप्यः । घटपटौ भिन्नावित्यत्रापि घटात्पटो भिन्नः पटाच्च घटो भिन्न इत्येवार्थः । एवं घटपटयोः भेद इत्यत्रापि घटपटधर्मिकं भेदद्वयमेव प्रतीयते । एकवचनं तु अनयोः स्वरूपमिति च समुदा-यापेक्षम् । स च भेदो धर्मिणः स्वरूपमेव । तेन भेदधर्मिप्रतीतिरेव भेदप्रतीतिरिति प्रतीतिद्वयाभावान्नान्योन्याश्रयत्वम् । घटस्य प्रतियोगिता च पटप्रतियोगिकतद्धर्मिकभेदनिबन्धनैव । सोऽपि घटस्य स्वरूपमेव ।

ಸಮಾಧಾನ : ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ - ಭೇದವೆಂಬುದು ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಒಂದು ಧರ್ಮವಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಒಂದರ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದರಿಂದ ನಿರೂಪ್ಯವಾದದ್ದು. ಘಟಪಟಗಳು ಭಿನ್ನ ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ, ಘಟದಿಂದ ಪಟವು ಭಿನ್ನ, ಪಟದಿಂದ ಘಟವು ಭಿನ್ನ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಇದರಂತೆ, ಘಟಪಟಗಳ ಭೇದ ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ ಘಟ ಮತ್ತು ಪಟಗಳು ಧರ್ಮಿಯಾಗಿವುಳ್ಳ ಎರಡು ಭೇದಗಳೇ ಪ್ರತೀತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಹಾಗಾದರೆ, ಭೇದ ಎಂದು ಏಕವಚನದ ಪ್ರಯೋಗವು ಹೇಗೆಂದರೆ, 'ಘಟ-ಪಟಗಳ ಸ್ವರೂಪ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಏಕವಚನವು ಸಮುದಾಯದ ದೃಷ್ಟಿ-ಯಿಂದ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೋ, ಅದರಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆ ಭೇದವಾದರೋ ಧರ್ಮಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಧರ್ಮಿಯ ಜ್ಞಾನವೇ ಭೇದಜ್ಞಾನವಾದ್ದರಿಂದ, ಧರ್ಮಿಪ್ರತೀತಿ ಮತ್ತು ಭೇದಪ್ರತೀತಿ ಎಂಬ ಎರಡು ಪ್ರತೀತಿಗಳು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಘಟದ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವೂ ಸಹ ಪಟಪ್ರತಿಯೋಗಿಕವಾದ ಘಟಧರ್ಮಿಕವಾದ ಭೇದವೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ಉಳ್ಳದ್ದು. ಆ ಭೇದವಾದರೋ ಘಟದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ.

ಮೂ– तथापि प्रतिपन्नभेदस्य प्रतियोगित्वात् घटात्पटस्य भेदसिद्धौ पटात् घटस्य भेदसिद्धिरित्यन्योन्याश्रयत्वमिति चेन्न । विद्यमानभेदस्य प्रतीतिमात्रेण प्रतियोगितोपपत्तेरिति ।

ಶಂಕಾ : ಹಾಗಾದರೂ, ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಯಾವುದರ ಭೇದವು ಜ್ಞಾನವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ, ಘಟದಿಂದ ಭೇದವು ಸಿದ್ಧಿಸಿದರೆ, ಆಗ 'ಪಟವು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗುವುದರಿಂದ, ಪಟದಿಂದ ಘಟದ ಭೇದವು ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ,

ಸಮಾಧಾನ : ಹಾಗಲ್ಲ; ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಭೇದವು ಇದೆಯೋ ಆ ಪದಾರ್ಥದ ಪ್ರತೀತಿಮಾತ್ರದಿಂದ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವು ಕೂಡುತ್ತದೆ; ಯಾವ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಭೇದದ ಅಧಿಕರಣವೇ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗಿವುಳ್ಳ ಭೇದವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಅಪೇಕ್ಷಿತವಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಬರುತ್ತಿತ್ತು (ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ, ಘಟನಿಷ್ಠವಾದ ಪಟಪ್ರತಿ-ಯೋಗಿಕಭೇದದ ಜ್ಞಾನವು ಬರಬೇಕಾದರೆ, ಪಟವು ಪ್ರತಿಯೋಗಿ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಇರಬೇಕು. ಪಟವು ಬರಬೇಕಾದರೆ, ಪಟವು ಪ್ರತಿಯೋಗಿ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಇರಬೇಕು. ಪಟವು ಪ್ರತಿಯೋಗಿ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬರಬೇಕಾದರೆ, ಘಟನಿಷ್ಠವಾದ ಭೇದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕರಣವಾದ ಘಟವೇ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗಿವುಳ್ಳ

ಭೇದವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಪಟದ ಜ್ಞಾನವು ಅಪೇಕ್ಷಿತವಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿದ್ದರೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ವಸ್ತುತಃ ಘಟಪ್ರತಿಯೋಗಿಕಭೇದವುಳ್ಳ ಪಟದ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದ ಪಟವು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವಿಲ್ಲ).

ಮೂ– तथा प्रत्यक्षं किं भेदमेव गोचरयेत् । उतवस्त्वपि । नाद्यः । भेद इत्येव प्रतीत्यभावात् ।

द्वितीयेऽपि किं भेदपूर्वं वस्तु गोचरयेत् उत वस्तुपूर्वं भेदं युगपद्वोभयम् । नाद्यः । भेद इत्येव प्रतीतेः । विरम्य व्यापारायोगाच्च । अत एव न द्वितीयः । नापि तृतीयः । वस्तुप्रतीतेः भेदप्रतीतिकारणत्वेन यौगपद्यायोगात् इत्येतदपि निरवकाशमिति ।

ಮತ್ತೊಂದು ಶಂಕಾ ಪರಿಹಾರ

ಇದರಿಂದಲೇ, ಇನ್ನೊಂದು ಶಂಕೆಯ ಪರಿಹಾರವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ, 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಭೇದವು ಸಿದ್ಧ' ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೆ. ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಕೇವಲ ಭೇದವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆಯೋ? ಅಥವಾ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆಯೋ? ಕೇವಲ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಘಟಪಟಗಳಂತೆ 'ಭೇದ' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಜ್ಞಾನವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ – ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಭೇದಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ? ಅಥವಾ ವಸ್ತುಪೂರ್ವವಾಗಿ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ? ಅಥವಾ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಎರಡನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತದೆಯೋ? ಭೇದಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಮೊದಲಿಗೆ 'ಭೇದ' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಜ್ಞಾನವು ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ವಿರಮ್ಯವ್ಯಾಪಾರವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ವಿರಮ್ಯ ವ್ಯಾಪಾರವೆಂದರೆ, ನಿಂತು, ನಿಂತು ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವಿಕೆ. ಚೇತನನಾದರೆ ಬುದ್ಧಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಹೀಗೆ ಮೊದಲು ಭೇದ ನಂತರ ವಸ್ತು ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿ

ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ. 'ವಿರಮ್ಯವ್ಯಾಪಾರವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಾರಣ-ದಿಂದಲೇ ವಸ್ತುಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ಒಟ್ಟಿಗೇ ವಸ್ತುವನ್ನೂ, ಭೇದವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ವಸ್ತುಪ್ರತೀತಿಯು ಭೇದಪ್ರತೀತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಎರಡೂ ಪ್ರತೀತಿಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಪರಿಹಾರ. ಏಕೆಂದರೆ, ಭೇದವು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತುಪ್ರತೀತಿಯೇ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು. ಅವೆರಡಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಎರಡು ಪ್ರತೀತಿಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಬರಲು ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮೇಲಿನ ಶಂಕೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

मू– भवेदयं परिहारो यदि भेदस्य धर्मिस्वरूपत्वं स्यात् । न च तद्युक्तम् । धर्मिस्वरूपं हि परप्रतीतिनिरपेक्षमेव प्रतीयते । भेदस्तु धर्मिप्रतियोगिप्रतीत्यपेक्षयैव प्रतीयते । न तु जातु चित् भेद इत्येव । तथा च सापेक्षनिरपेक्षतालक्षणविरुद्धधर्माधिकरणयोः भेदधर्मिस्वरूपयोः कथमैक्यं स्यादित्याशङ्का च –

ಶಂಕಾ : ಒಂದು ವೇಳೆ ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ಪರಿಹಾರ-ವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಿತ್ತು. ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮಿಯ ಸ್ವರೂಪವು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ತಾನೇ ಪ್ರತೀತವಾಗುತ್ತದೆ. ಭೇದವಾದರೋ ಧರ್ಮಿ, ಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಪ್ರತೀತಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದಲೇ ಪ್ರತೀತವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ 'ಭೇದ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಎಂದೂ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸಾಪೇಕ್ಷತ್ವ, ನಿರಪೇಕ್ಷತ್ವ ಎಂಬ ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಭೇದ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಿ-ಸ್ವರೂಪಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಐಕ್ಯವು ಆದೀತು?

मू– प्रतिबन्द्या परिहर्तव्या । तथा हि । प्रत्यक् चैतन्यं तावन्निरपेक्षप्रतीतिकम् । ऐक्यं तु धर्मिप्रतियोगिप्रतीतिसापेक्ष्यम् ।

जीवस्य ब्रह्मणैक्यमिति वक्तव्यत्वात् । एवमप्यैक्यस्य ब्रह्मस्वरूपत्वं चाङ्गीकृतम् । तद्वदेवात्राप्युपपत्तिः ।

अनेन भेदपटौ भिन्नौ सापेक्षनिरपेक्षप्रतीतिकत्वेन विरुद्धधर्माधिकरणत्वादित्यस्यान्यतरानैकान्तिकत्वमुक्तं भवति ।

ಪರಿಹಾರ : ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಪ್ರತಿಬಂದೀ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಪರಿಹಾರ-ಮಾಡಬೇಕು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ ಚೈತನ್ಯವು (ಒಳಗಿರುವ ಅಹಂ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಚೈತನ್ಯವು) ಮತ್ತೊಂದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೇ ಹಾಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಐಕ್ಯವಾದರೋ ಧರ್ಮಿ, ಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳ ಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಉಳ್ಳದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಐಕ್ಯ ಎಂದು ಇಷ್ಟೇ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಜೀವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಐಕ್ಯ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ, ಐಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಿಸ-ಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಇದರಿಂದ, 'ಭೇದಪಟಗಳು ಭಿನ್ನ, ಸಾಪೇಕ್ಷ-ನಿರಪೇಕ್ಷಪ್ರತೀತಿವುಳ್ಳ-ವಾದ್ದರಿಂದ, ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯನಾದ್ದರಿಂದ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ.

मू– न चैक्यं न स्वरूपमिति वाच्यम् । आत्मास्वरूपत्वे मिथ्यात्वप्रसङ्गेन तत्परस्य तत्वमसीत्यादिवाक्यस्यातत्वावेदकत्वप्रसङ्गात् ।

ಐಕ್ಯವು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಅದು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪ-ವಲ್ಲವಾದರೆ ಮಿಥ್ಯಾ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆತ್ಮಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಎಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಐಕ್ಯವು ಮಿಥ್ಯೆ-ಯಾದರೆ, ಐಕ್ಯಪರವಾದ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅತತ್ತ್ವಾ-ವೇದಕವಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ಐಕ್ಯವು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸತ್ಯವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸತ್‌ಪದಾರ್ಥವು ಒಂದೇ ಎಂದು ಅದ್ವೈತವು ಭಂಗವಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ.

मू– न चैक्यं न सापेक्षमिति वाच्यम् । तथा सति तत् त्वं पदार्थप्रतिपादकानां वेदान्तवाक्यानाम् ऐक्यपरमहावाक्यैकवाक्यताऽभावप्रसङ्गेन वैयर्थ्यापातात् ।

'ಐಕ್ಯವು ಸಾಪೇಕ್ಷವಲ್ಲ' ಎನ್ನಬಾರದು. ಹಾಗೆ ಹೇಳುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ತತ್ ಮತ್ತು ತ್ವಂ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ಐಕ್ಯಪರವಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ' ಎಂದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ತತ್ ಮತ್ತು ತ್ವಂ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೇ ಐಕ್ಯಜ್ಞಾನವು ಬರುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ತತ್ ಮತ್ತು ತ್ವಂ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತವೆ.

मू– अथ तत्र प्रतीत्योरेव सापेक्षनिरपेक्षत्वलक्षणविरुद्धधर्माधिकरणत्वेन भेदोऽस्तु न तु तद्विषयस्य । एकस्यैवाग्नेः सापेक्षनिरपेक्षानुमितिप्रत्यक्षविषयत्वदर्शनेन विरोधाभावादिति ब्रूयात् । तर्हि तत्प्रकृतेऽपि समानम् । अधिकश्चात्र सविशेषाभेदाङ्गीकारेण परिहारो भविष्यति ।

ಶಂಕಾ : 'ಆತ್ಮಪ್ರತೀತಿಯು ಸಾಪೇಕ್ಷ; ಐಕ್ಯಪ್ರತೀತಿಯು ನಿರಪೇಕ್ಷ' ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಪ್ರತೀತಿಗಳು ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಒಪ್ಪೋಣ. ಆದರೆ, ಆ ಪ್ರತೀತಿಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಚೈತನ್ಯವು ಭಿನ್ನವಲ್ಲ, ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಒಂದೇ ಅಗ್ನಿಯು ಅನುಮಿತಿಗೂ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಮಿತಿಯು ಧೂಮ ಪ್ರತೀತಿಸಾಪೇಕ್ಷವಾದುದು; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ನಿರಪೇಕ್ಷಪ್ರತೀತಿ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀತಿಗಳು ಸಾಪೇಕ್ಷ-ನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ್ದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಅಗ್ನಿಯು ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ.

ಪರಿಹಾರ : ಹೀಗೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಹೀಗೆಯೇ ಹೇಳಬಹುದು. 'ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಪ್ರತೀತಿ ಮತ್ತು ಭೇದಪ್ರತೀತಿಗಳು ನಿರಪೇಕ್ಷ ಹಾಗೂ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದ್ದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದರೂ, ಆ ಪ್ರತೀತಿಗಳಿಗೆ

ವಿಷಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಒಂದೇ' ಎನ್ನಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಮ್ಯ-ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಧರ್ಮಿಗೂ, ಭೇದಕ್ಕೂ ಸವಿಶೇಷಾಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವುದ-ರಿಂದ ನಾವು ಹೇಳುವ ಪರಿಹಾರದಲ್ಲಿ ಆಧಿಕ್ಯವೂ ಸಹ ಇರುತ್ತದೆ.

मू– तथापि न भेदो धर्मिस्वरूपम् । तत्प्रतीतावपि कदाचिद-प्रतीतेः । यो यत्प्रतीतावपि न प्रतीयते नासौ तत्स्वरूपं यथा घट-प्रतीतावप्यप्रतीयमानः पटो न घटस्वरूपम् ।

न चायमसिद्धो हेतुः स्थाणुशुक्तिकाप्रतीतावपि पुरुषरजत-भेदस्याप्रतीतेः । इदमपि जीवेश्वरैक्यं वदतः परस्य सम्मतैव । प्रत्यक्-चैतन्ये स्वप्रकाशतया सिद्धेऽपि जीवब्रह्मणोरैक्यं न सिद्धम् । अन्यथोपदेशानर्थप्रसङ्गात् । विप्रतिपत्त्यभावप्रसक्तेश्च । तथापि तत्स्वरूपतया परेणाङ्गीक्रियते । तस्मादयमपि हेतुरन्यतरानैकान्तिकः एव भवति ।

ಶಂಕಾ : ಹಾಗಾದರೂ, ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳ-ಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಧರ್ಮಿಯು ಪ್ರತೀತಿಯವಾದರೂ ಭೇದವು ಪ್ರತೀತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ (ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಿಯು ಜ್ಞಾತವಾದ ಮೇಲೆ ಭೇದವೂ ಜ್ಞಾನವಾಗಲೇಬೇಕಿತ್ತು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ). ಯಾವುದರ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದರೂ ಇನ್ನೊಂದರ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಘಟದ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದರೂ ಯಾವ ಪಟದ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದಿಲ್ಲವೋ ಆ ಪಟವು ಘಟದ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ. 'ಧರ್ಮಿಪ್ರತೀತಿಯು ಬಂದರೂ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಹೇತುವೇ ಅಸಿದ್ಧ ಎನ್ನಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ, ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನವು ಬರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಣುವನ್ನು (ಕಂಭವನ್ನು) ಕಂಡರೂ ಅಲ್ಲಿ ಪುರುಷಭೇದವು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ; ಶುಕ್ತಿಯು ತಿಳಿದರೂ ಅಲ್ಲಿ ರಜತಭೇದವು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಪರಿಹಾರ : ಇದೂ ಸಹ ಎಂದರೆ, 'ಒಂದು (ಪದಾರ್ಥವು) ಧರ್ಮಿಯು ತಿಳಿದರೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದ ಧರ್ಮವು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ'

ಎಂಬುದು ಜೀವೇಶ್ವರೈಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಾಯಾವಾದಿಗೆ ಸಮ್ಮತವೇ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್‌ಚೈತನ್ಯವು (ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮವು) 'ಅಹಂ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವೇನ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ, ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವಾದ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಐಕ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವುದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಭೇದವಿದೆಯೋ ? ಐಕ್ಯವಿದೆಯೋ ? ಎಂಬ ವಿಪ್ರತಿ-ಪತ್ತಿಯೂ (ವಿರುದ್ಧವಾದ ಎರಡು ಜ್ಞಾನವೂ) ಬರಬಾರದಿತ್ತು. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು ಐಕ್ಯವನ್ನು ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಧರ್ಮಿಯು ತಿಳಿದರೂ ಧರ್ಮವು ತಿಳಿದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಧರ್ಮ ಧರ್ಮಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಪರಕೀಯರ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಹೇತುವು ದುಷ್ಟ.

मू- एकस्वरूपमप्यैक्यमविद्याप्रतिबन्धान्न प्रकाशत इति चेन्न । अनैकान्त्यापरिहारात् । विशेषणप्रक्षेपाभिप्रायेणात्रापि सादृश्यादेः प्रतिबन्धस्य वक्तुं शक्यत्वात् ।

ಶಂಕಾ : 'ಏಕ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾದರೂ, ಐಕ್ಯವು, ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವು ಇರುವುದರಿಂದ, ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ,

ಪರಿಹಾರ : ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೂ ಕೂಡ 'ಆತ್ಮ-ಸ್ವರೂಪ ತೋರಿದರೂ ಐಕ್ಯವು ತೋರಿಲ್ಲ' ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳಿದ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಪರಿಹಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಐಕ್ಯವು ತೋರದೇ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವೆಂಬ ಕಾರಣವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಶಂಕಾ : 'ಪ್ರತಿಬಂಧಕದಿಂದ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ, *'ಭೇದಃ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪಂ ನ, ತತ್ಪ್ರತೀತಾವಪಿ ಅಸತಿ ಪ್ರತಿಬಂಧಕೇ ಕ್ವಚಿದಪ್ರತೀತತ್ವಾತ್'*. ಎಂದರೆ, 'ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ-ವಲ್ಲ, ಧರ್ಮಿಜ್ಞಾನ ಬಂದಾಗ್ಯೂ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ, ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ತೋರದೇ ಇರುವುದರಿಂದ' ಎಂದು ಹೇತುವಿಗೆ ವಿಶೇಷಣ ಕೊಡತಕ್ಕದ್ದು. ಹೀಗೆ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಾಗ, ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ ಐಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು

ಆಪಾದನೆ ಮಾಡಿದ ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ 'ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಿರುವುದರಿಂದ ಐಕ್ಯವು ಸ್ವರೂಪವಾದರೂ ತೋರಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಪರಿಹಾರ : ಹೀಗೆನ್ನುವುದಾದರೆ, 'ಭೇದವೂ ಸಹ ಸಂಶಯಾದಿಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಸಾದೃಶ್ಯಾದಿ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಿರುವುದರಿಂದ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳೂ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೂ– भेदस्तु स्वरूपदर्शन एव सिद्धः । यद्यद् दृश्यते तत्तत्सर्वतो व्यावृत्तमेव दृश्यते । न तु सर्वात्मकत्वेनेत्यनुभवसिद्धम् । व्यावृत्तिरेव च भेदः ।

ಅಸಿದ್ಧಿದೋಷ ಉದ್ಭಾವನೆ

'ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ; ಧರ್ಮಿಯು ಪ್ರತೀತವಾದರೂ ಪ್ರತೀತ-ವಾಗದೇ ಇರುವುದರಿಂದ' ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಮಾಯಾವಾದಿಯಿಂದ ಶಂಕಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮಿಯು ಪ್ರತೀತವಾದರೂ ಅಪ್ರತೀತವಾದ್ದರಿಂದ' ಎಂಬ ಹೇತುವು ಅಸಿದ್ಧ. ಏಕೆಂದರೆ, ಧರ್ಮಿಯ ದರ್ಶನದಿಂದಲೇ ಭೇದವೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಯಾವ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವು ದರ್ಶನವಾಗುತ್ತದೋ ಅದು, ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲದರಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತವಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ; ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವೂ ಸರ್ವಪದಾರ್ಥರೂಪವಾಗಿ ತೋರು-ವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯೆಂದರೂ, ಭೇದವೆಂದರೂ ಒಂದೇ.

ಮೂ– न च संशयाभावप्रसङ्गः । कुतश्चिद्व्यावृत्तस्य वस्तुनः प्रतीतावपि व्यावृत्तिविशेषाग्रहणवशादेव संशयोपपत्तेः । अन्यथा सर्वकोट्यवलम्बी संशयः स्यात् ।

ಶಂಕಾ : ಪದಾರ್ಥದ ದರ್ಶನವಾಗುವಾಗಲೇ ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲರಿಂದ ಭಿನ್ನ-ವಾಗಿಯೇ ತೋರುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಸಂಶಯವೇ ಬರಬಾರದು, ಎಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಪರಿಹಾರ : ಈ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತವಾಗಿ ವಸ್ತುವು ತೋರಿದ್ದರೂ, ವ್ಯಾವೃತ್ತಿವಿಶೇಷವು ಸಾದೃಶ್ಯಾದಿ ದೋಷಗಳಿಂದಾಗಿ ಗ್ರಹಣವಾಗದೇ ಇದ್ದಾಗ ಸಂಶಯವು ಕೂಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಸಂಶಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಕೋಟಿಗಳೂ ತೋರಬೇಕಾಗಿತ್ತು (ಊರ್ಧ್ವರೂಪವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಇದು ಕಂಭವೋ, ಮನುಷ್ಯನೋ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಸಂಶಯವು ಬರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಘಟವೋ, ಪಟವೋ ಇತ್ಯಾದಿ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಕಾರಗಳೂ ಸಂಶಯದಲ್ಲಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ).

मू– अस्य भेद इति पदार्थसम्बन्धितया प्रतीतिः पदार्थस्य स्वरूप-मितिवदुपपद्यते । तथा 'आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान्' इत्याद्युदाहरणीयम् ।

यदि तत्र भेदातिरिक्तं किमपि सम्बन्धप्रतीतिनिमित्तम् उच्यते तर्ह्यत्रापि विशेषप्रसङ्गः । अनयैव दिशा पटो भिन्न इति विशेषणतया प्रतीतिरपि न भेदसाधकेति द्रष्टव्यम् ।

ಶಂಕಾ : 'ಈ ಪದಾರ್ಥದ ಭೇದ' ಎಂದು ಪದಾರ್ಥಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಭೇದವು ಪ್ರತೀತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಭೇದವು ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಭಿನ್ನ-ವಾಗಿರಬೇಡವೇ?

ಪರಿಹಾರ : 'ಪದಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪ' ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿ ಇದ್ದರೂ, ಹೇಗೆ ಸ್ವರೂಪವು ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲವೋ, ಅದರಂತೆ 'ಪದಾರ್ಥದ ಭೇದ' ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿ ಇದ್ದರೂ ಭೇದವು ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ.

ಹಾಗೆಯೇ, *'ಆನಂದಂ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ವಿದ್ವಾನ್'* ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆನಂದಾದಿಧರ್ಮಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಭಿನ್ನ ಎಂದು ಪರಕೀಯರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಸಂಬಂಧಿತಯಾ ಪ್ರಯೋಗವು ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರತೀತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಉಪಚಾರ ಮೊದಲಾದವನ್ನು ಹೇಳುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, 'ಪದಾರ್ಥದ ಭೇದ' ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಈ ಸಂಬಂಧ ಪ್ರತೀತಿಗೆ ಕಾರಣವನ್ನಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

ಇದೇ ರೀತಿಯಿಂದ, 'ಪಟವು ಭೇದವುಳ್ಳದ್ದು' ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭೇದವು ಪಟಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ತೋರಿದರೂ ಅದು ಭೇದಸಾಧಕವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನೂ ('ಸಕ್ಕರೆಯು ಸಿಹಿವುಳ್ಳದ್ದು' ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ, ಅಥವಾ 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಆನಂದವುಳ್ಳವನು' ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ) ವಿಶೇಷಬಲದಿಂದ ಕೂಡಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮೂ– अस्ति तावद्भेदः । तस्य द्वय्येव गतिः । धर्मिस्वरूपत्वं वा ततो भिन्नत्वं वेति । तत्र भेदपक्षस्य सर्वत्र संशयादिप्रसङ्गेनानुपपन्नत्वात् परिशेषात्स्वरूपमेव सिद्ध्यति ।

ಪರಿಶೇಷದಿಂದ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವ

ಭೇದವಂತೂ ಇರತಕ್ಕದ್ದು. ಅದಕ್ಕೆ ಎರಡೇ ಮಾರ್ಗ– ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ-ವಾಗಿರಬೇಕು ಅಥವಾ ಧರ್ಮಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕು. ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯೂ ಸಂಶಯಾದಿಗಳು ಬರಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದಪಕ್ಷವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ, 'ಪರಿಶೇಷದಿಂದ ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಮೂ– न च वाच्यम् । धर्मिप्रतीतावप्रतीतोऽपि भेदः पश्चात् प्रत्येष्यते । स च प्रसक्तमपि संशयादिकं निरस्यतीति, पश्चाद्धि भेदोऽस्यास्मादिति प्रत्येतव्यः । न च प्राग्भेदानवगतावखण्डे वस्तुनि अस्यास्मादिति विभागेनानुवादो घटते ।

ಶಂಕಾ : ಧರ್ಮಿಯು ಪ್ರತೀತವಾದರೂ, ಪ್ರತೀತವಾಗದೇ ಇರುವ ಭೇದವು ಆನಂತರ ಪ್ರತೀತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತೀತವಾದ ಭೇದವು ಸಂಶಯಾದಿಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುತ್ತದೆ.

ಪರಿಹಾರ : ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಅನಂತರವಾದರೂ 'ಇದಕ್ಕೆ ಇದರಿಂದ ಭೇದ' ಎಂದು ಪ್ರತೀತವಾಗಬೇಕು. ಮೊದಲು ಯಾವ ಅಖಂಡವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಭೇದವು ತೋರಿಲ್ಲವೋ, ಅಲ್ಲಿ ಅನಂತರವೂ 'ಇದಕ್ಕೆ ಇದರಿಂದ ಭೇದ' ಎಂದು ವಿಭಾಗದಿಂದ ಅನುವಾದವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

मू– अथापातजायां निर्विकल्पकायां संविदि भेदस्य भेदिनोश्च युगपदङ्गुलित्रयवदवभासात् न संशयाद्यवकाश इति चेन्न । तस्य भेदस्यैतदीयतयानवगतस्य तद्विषयसंशयादिप्रतिबन्धकत्वानुपपत्तेः । अन्यथा सर्वत्र संशयाद्यनुदयप्रसङ्गात् ।

ಶಂಕಾ : ಆಪಾತತಃ ಹುಟ್ಟುವ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭೇದ ಹಾಗೂ ಎರಡು ಭೇದಿಗಳು, ಮೂರು ಬೆರಳುಗಳಂತೆ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತೋರುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಸಂಶಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ಪರಿಹಾರ : ಹೀಗೆನ್ನಬಾರದು. ಆ ಭೇದವು ಈ ಭೇದಿಗಳ ಸಂಬಂಧ-ವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ತೋರದಿದ್ದರೆ, ಭೇದಿಗಳ ವಿಷಯಕವಾದ ಸಂಶಯಾದಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಭೇದಿಗಳ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದೆಂದು ಭೇದವು ತೋರದಿದ್ದರೂ, ಸಂಶಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಎಲ್ಲೂ ಸಂಶಯಾದಿಗಳು ಬರಲೇಬಾರದೆಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ.

मू– भेदस्य वस्तुस्वरूपत्वे संशयाद्यभावप्रसङ्ग इति चेन्न । वस्तुस्वरूपस्यापि भेदस्य घटप्रतियोगिकत्वं पटप्रतियोगिकत्व-मित्यादयोऽनन्तधर्माः । तत्र भेदनिष्ठो यत्प्रतियोगिकत्वरूपो धर्मः सादृश्यादिवशान्न प्रतीयते । तत्र संशयादिकमुत्पद्यते । न तु तत्रापि भेदस्याप्रतीतिः । अतः संशयादेरन्यथोपपत्तेः न तदर्थं धर्मिप्रतीतौ भेदाप्रतीतिरङ्गीकार्या ।

ಶಂಕಾ : ಭೇದವು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ವಸ್ತುವು ಪ್ರತೀತವಾದಾಗ ಭೇದವೂ ಪ್ರತೀತವಾಗಲೇಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಸಂಶಯಾದಿಗಳು ಬರಬಾರದೆಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಪರಿಹಾರ : ಭೇದವು ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಘಟಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವ, ಪಟಪ್ರತಿಯೋಗಿಕತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಅನಂತ ಧರ್ಮಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಯಾವುದರ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಕತ್ವವೆಂಬ ಧರ್ಮವು

ಇದೇ ರೀತಿಯಿಂದ, 'ಪಟವು ಭೇದವುಳ್ಳದ್ದು' ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭೇದವು ಪಟಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ತೋರಿದರೂ ಅದು ಭೇದಸಾಧಕವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನೂ ('ಸಕ್ಕರೆಯು ಸಿಹಿವುಳ್ಳದ್ದು' ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ, ಅಥವಾ 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಆನಂದವುಳ್ಳವನು' ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ) ವಿಶೇಷಬಲದಿಂದ ಕೂಡಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮೂ– अस्ति तावद्भेदः । तस्य द्वय्येव गतिः । धर्मिस्वरूपत्वं वा ततो भिन्नत्वं वेति । तत्र भेदपक्षस्य सर्वत्र संशयादिप्रसङ्गेनानुपपन्नत्वात् परिशेषात्स्वरूपमेव सिद्ध्यति ।

ಪರಿಶೇಷದಿಂದ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪತ್ವ

ಭೇದವಂತೂ ಇರತಕ್ಕದ್ದು. ಅದಕ್ಕೆ ಎರಡೇ ಮಾರ್ಗ– ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ-ವಾಗಿರಬೇಕು ಅಥವಾ ಧರ್ಮಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕು. ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯೂ ಸಂಶಯಾದಿಗಳು ಬರಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದಪಕ್ಷವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ, 'ಪರಿಶೇಷದಿಂದ ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಮೂ– न च वाच्यम् । धर्मिप्रतीतावप्रतीतोऽपि भेदः पश्चात् प्रत्येष्यते । स च प्रसक्तमपि संशयादिकं निरस्यतीति, पश्चाद्धि भेदोऽस्यास्मादिति प्रत्येतव्यः । न च प्राग्भेदानवगतावखण्डे वस्तुनि अस्यास्मादिति विभागेनानुवादो घटते ।

ಶಂಕಾ : ಧರ್ಮಿಯು ಪ್ರತೀತವಾದರೂ, ಪ್ರತೀತವಾಗದೇ ಇರುವ ಭೇದವು ಅನಂತರ ಪ್ರತೀತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತೀತವಾದ ಭೇದವು ಸಂಶಯಾದಿಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುತ್ತದೆ.

ಪರಿಹಾರ : ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಅನಂತರವಾದರೂ 'ಇದಕ್ಕೆ ಇದರಿಂದ ಭೇದ' ಎಂದು ಪ್ರತೀತವಾಗಬೇಕು. ಮೊದಲು ಯಾವ ಅಖಂಡವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಭೇದವು ತೋರಿಲ್ಲವೋ, ಅಲ್ಲಿ ಅನಂತರವೂ 'ಇದಕ್ಕೆ ಇದರಿಂದ ಭೇದ' ಎಂದು ವಿಭಾಗದಿಂದ ಅನುವಾದವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

मू– अथापातजायां निर्विकल्पकायां संविदि भेदस्य भेदिनोश्च युगपदङ्गुलित्रयवदवभासात् न संशयाद्यवकाश इति चेन्न । तस्य भेदस्यैतदीयतयानवगतस्य तद्विषयसंशयादिप्रतिबन्धकत्वानुपपत्तेः । अन्यथा सर्वत्र संशयाद्यनुदयप्रसङ्गात् ।

ಶಂಕಾ : ಆಪಾತತಃ ಹುಟ್ಟುವ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಭೇದ ಹಾಗೂ ಎರಡು ಭೇದಿಗಳು, ಮೂರು ಬೆರಳುಗಳಂತೆ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತೋರುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಸಂಶಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ಪರಿಹಾರ : ಹೀಗೆನ್ನಬಾರದು. ಆ ಭೇದವು ಈ ಭೇದಿಗಳ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ತೋರದಿದ್ದರೆ, ಭೇದಿಗಳ ವಿಷಯಕವಾದ ಸಂಶಯಾದಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಬಂಧ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಭೇದಿಗಳ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದೆಂದು ಭೇದವು ತೋರದಿದ್ದರೂ, ಸಂಶಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ , ಎಲ್ಲೂ ಸಂಶಯಾದಿಗಳು ಬರಲೇಬಾರದೆಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ.

मू– भेदस्य वस्तुस्वरूपत्वे संशयाद्यभावप्रसङ्ग इति चेन्न । वस्तुस्वरूपस्यापि भेदस्य घटप्रतियोगिकत्वं पटप्रतियोगिकत्वमित्यादयोऽनन्तधर्माः । तत्र भेदनिष्ठो यत्प्रतियोगिकत्वरूपो धर्मः सादृश्यादिवशान्न प्रतीयते । तत्र संशयादिकमुत्पद्यते । न तु तत्रापि भेदस्याप्रतीतिः । अतः संशयादेरन्यथोपपत्तेः न तदर्थं धर्मिप्रतीतौ भेदाप्रतीतिरङ्गीकार्या ।

ಶಂಕಾ : ಭೇದವು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ವಸ್ತುವು ಪ್ರತೀತವಾದಾಗ ಭೇದವೂ ಪ್ರತೀತವಾಗಲೇಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಸಂಶಯಾದಿಗಳು ಬರಬಾರದೆಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಪರಿಹಾರ : ಭೇದವು ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಘಟಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವ, ಪಟಪ್ರತಿಯೋಗಿಕತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಅನಂತ ಧರ್ಮಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಯಾವುದರ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಕತ್ವವೆಂಬ ಧರ್ಮವು

ಸಾದೃಶ್ಯಾದಿದೋಷವಶದಿಂದ ತೋರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯಾದಿಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವು ಒಂದೇ; ಅದು ಅನೇಕ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಶಯಾದಿ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವು ಪ್ರತೀತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ , ಎಂದಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಪದಾರ್ಥ ವಿಶೇಷಪ್ರತಿಯೋಗಿಕತ್ವವು ಸಾದೃಶ್ಯಾದಿ ದೋಷದಿಂದ ತೋರಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪದಾರ್ಥವಿಶೇಷ ವಿಷಯಕಸಂಶಯಾದಿಗಳು ಕೂಡುತ್ತವೆ.

ಹೀಗೆ ಸಂಶಯಾದಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆಯ ರೀತಿ ಕೂಡಿಸಲು ಬರುವುದರಿಂದ, 'ಸಂಶಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಧರ್ಮಿಯು ಪ್ರತೀತವಾದರೂ, ಭೇದವು ಪ್ರತೀತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲಿ 'ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಯ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ' ಎಂದಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಮೂ– ननु घटादौ घटत्वाद्यसाधारणधर्मं दृष्टवतः तमात्मन्यपश्यतः संशयाद्यनुपपत्तेः न तदर्थं सर्वतो व्यावृत्तिप्रतीतिः कल्पनीया । सर्वतो व्यावृत्त्यनुभवे सर्वेषां सर्वज्ञता च स्यादिति चेन्न । प्रथमं सामान्यतः सर्वव्यावृत्तत्वापरिज्ञाने घटत्वादेः असाधारणतया ज्ञानासम्भवात् । न हि धर्मिणामविविक्तत्वे धर्मस्यासाधारण्यं भवति । न च सर्वज्ञतापातो दोषः । सामान्यतः सर्वव्यावृत्तिज्ञानस्योच्यमानत्वात् । सामान्यतः सर्वज्ञानस्य च प्राणभृन्मात्रवृत्तित्वात् । सामान्यतः सर्वप्रतियोगित्वं स्मर्यमाणकतिपयविशेषप्रतियोगित्वं ह्यनुभूयते । अतो भेदस्य धर्मिस्वरूपत्वं युक्तमेव ।

'ಭೇದವು ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಭೇದವು ಜ್ಞಾತವಾದಾಗ ಸರ್ವ-ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವು ಜ್ಞಾತವಾಗಬಾರದಿತ್ತು. ಹಾಗಾದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ (ತನ್ನಲ್ಲಿ) ಘಟ ಎಂಬ ಸಂಶಯವೂ ಬರಬೇಕಾದೀತು' ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಪ್ರಸಂಗ ಮಾಡಿದಾಗ, ಪರಕೀಯರು ಹೀಗೆ ಶಂಕಿಸುತ್ತಾರೆ ;

ಶಂಕಾ : ಘಟ ಮೊದಲಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಘಟತ್ವವೇ ಮೊದಲಾದ ಅಸಾಧಾರಣಧರ್ಮವನ್ನು ಕಂಡ ಪುರುಷನಿಗೆ, ತನ್ನಲ್ಲಿ ಆ ಧರ್ಮವನ್ನು

ಕಾಣದಿದ್ದಾಗ 'ನಾನೇ ಘಟವೋ?' ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂಶಯಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಎಲ್ಲದರಿಂದ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿ (ಭೇದ) ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲದರಿಂದ ಭೇದದ ಜ್ಞಾನವು ಬರುವುದಾದರೆ, ಎಲ್ಲರೂ ಸರ್ವಜ್ಞರಾಗಬೇಕಾದೀತು.

ಪರಿಹಾರ : ಹೀಗೆನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮೊದಲಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲದರ ಭೇದದ ಜ್ಞಾನವು ಆಗದಿದ್ದರೆ, ಘಟತ್ವವೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಅಸಾಧಾರಣಧರ್ಮವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವೂ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮಿಗಳು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವೆಂದು ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೆ, ಧರ್ಮಗಳು ಅಸಾಧಾರಣ ಎಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಶಂಕಿಸಿದಂತೆ 'ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಬರಬೇಕಾದೀತು' ಎಂಬ ಪ್ರಸಂಗರೂಪವಾದ ದೋಷವೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸರ್ವಭೇದಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ ಪ್ರತಿಸ್ವಿಕಭೇದಜ್ಞಾನ-ವನ್ನಲ್ಲ (ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರವಾಗಿ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವು ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರುವುದೇ ಹೊರತಾಗಿ, 'ಇದರಿಂದ ಬೇರೆ, ಇದರಿಂದ ಬೇರೆ' ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ). ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸರ್ವಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಾಣಿಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಇರುತ್ತದೆ (ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ತಾನು ಬೇರೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಸ್ತುವೋ? ಎಂದು ಸಂಶಯಾದಿಗಳು ಬರ-ಬೇಕಾದೀತು, ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಸರ್ವಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವೂ ಸ್ಮರಣೆಗೆ ಬರುವಂತಹ ಕೆಲವು ಪದಾರ್ಥಗಳ ವಿಶೇಷಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವವೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ ಎಂಬುದು ಕೂಡುತ್ತದೆ.

ಮೂ- **ननु भेदस्य किं केवलस्य धर्मिस्वरूपत्वम् उत प्रतियोगिघटितस्य । नाद्यः । कदापि केवलस्य तस्याप्रतिभासात् । द्वितीये प्रतियोगिनोऽपि धर्मिस्वरूपत्वापत्या सर्वाद्वैतप्रसङ्ग इति । मैवम् । प्रतियोगिनो निरूपकत्वेन बहिरङ्गत्वात् । कुत्र चेदमुपलब्धं येन निरूपितस्य यद्भवति तत्तस्य निरूपकस्यापि भवतीति ।**

लम्बकर्णमानयेत्यादाविति चेन्न । चित्रगुमानयेत्यादौ तदभावोऽपि किं नोपलब्धः । ततः स्वदृष्टिपक्षपातमपहाय लौकिकीं दृष्टिमाश्रित्य भेदः कां रीतिमवलम्बतामितिविचारे यदि प्रतीत्यनुसरणं तदा चित्रगुन्यायो भवति । प्रतीत्यतिक्रमे त्वापादनमप्यशक्यमिति ।

ಶಂಕಾ : ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೆ. ಕೇವಲ ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವೋ? ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಿಂದ ಘಟಿತವಾದ (ಪ್ರತಿ-ಯೋಗಿಯು ಒಳಸೇರಿದ) ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವೋ? ಕೇವಲ ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ ಎನ್ನಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕೇವಲವಾಗಿ 'ಭೇದ' ಎಂದು ತೋರುವುದೇ ಇಲ್ಲ (ಇದರಿಂದ ಭೇದ ಎಂದೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಇದು ಎಂಬುದೇ ಪ್ರತಿಯೋಗಿ). ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ, ಪ್ರತಿಯೋಗಿ-ಘಟಿತವಾದ ಭೇದವು (ಇದರಿಂದ ಭೇದ ಎಂಬುದು) ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಾದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯೂ ಸಹ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಎಲ್ಲಾ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಐಕ್ಯವು ಬರುವ ಪ್ರಸಂಗವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪರಿಹಾರ : ಈ ಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯು ಭೇದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪಿದಿದ್ದರೆ, 'ಪ್ರತಿಯೋಗಿ-ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯೂ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಾಗಲಿ' ಎಂದು ಆಪಾದನೆ ಮಾಡಬಹುದಿತ್ತು. ಮತ್ತೇ-ನೆಂದರೆ, 'ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯು ಉಪಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ನಿರೂಪಕವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯು ಭೇದದೊಳಗೆ ಸೇರಲಿಲ್ಲ, ಅದು ಬಹಿರಂಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ-ವಾಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಶಂಕಾ : 'ನಿರೂಪ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಆಗುತ್ತದೋ, ನಿರೂಪಕಕ್ಕೂ ಅದೇ ಆಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಂತೆ ನಿರೂಪ್ಯವಾದ ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪ-ವಾಗಿರುವಾಗ, ನಿರೂಪಕವಾದ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯೂ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಾಗ-ಬೇಡವೇ ?

ಪರಿಹಾರ : 'ನಿರೂಪ್ಯಕ್ಕೆ ಆದದ್ದು ನಿರೂಪಕಕ್ಕೂ ಆಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ? ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ.

ಶಂಕಾ : 'ಲಂಬಕರ್ಣನನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ, ಉದ್ದವಾದ ಕಿವಿಯುಳ್ಳ ಪುರುಷನನ್ನು ಕರೆತಂದಾಗ, ಉದ್ದವಾದ ಕಿವಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಉದ್ದವಾದ ಕಿವಿ – ಎಂಬುದು ಈ ಪುರುಷನನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಉಪಲಕ್ಷಕವಾಗಿದೆ. ಆದರಿಂದ, ಭೇದಕ್ಕೆ ಉಪಲಕ್ಷಕವಾದ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯೂ ಸಹ, ಭೇದದಂತೆ ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಾಗಬೇಕಾದೀತು.

ಪರಿಹಾರ : ಈ ಆಪಾದನೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ಚಿತ್ರಗು'ವನ್ನು (ಬಣ್ಣ ಬಣ್ಣದ ಗೋವುಳ್ಳ ಪುರುಷನನ್ನು) ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಾ – ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ, ಪುರುಷನನ್ನು ಕರೆತಂದರೂ, ಚಿತ್ರಗೋವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೂ ಕಂಡು ಬಂದಿದೆಯಲ್ಲವೇ? ಇಲ್ಲೂ ಸಹ ಚಿತ್ರಗೋವು ಆ ಪುರುಷನಿಗೆ ವ್ಯಾವರ್ತಕವಾದ ಉಪಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, 'ಉಪಲಕ್ಷಿತ ಅಥವಾ ನಿರೂಪಿತಕ್ಕೆ ಏನಾಗುವುದೋ ಅದು ಉಪಲಕ್ಷಕ ಅಥವಾ ನಿರೂಪಕಕ್ಕೆ ಆಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ.

ಶಂಕಾ : ಹಾಗಾದರೆ, ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಲಂಬಕರ್ಣನ್ಯಾಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸ-ಬೇಕೋ? ಅಥವಾ ಚಿತ್ರಗುನ್ಯಾಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕೋ? ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ?

ಪರಿಹಾರ : ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಪಾತವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಲೌಕಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ, 'ಭೇದವು ಯಾವ ರೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ?' ಎಂದು ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದಾಗ, ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರೆ ಚಿತ್ರಗುನ್ಯಾಯವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ (ಏಕೆಂದರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಐಕ್ಯವು ಪ್ರತೀತಿಯಾಗಿಲ್ಲ). ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಮೀರಿಕೊಂಡು ವರ್ತಿಸುವುದಾದರೆ, ಲಂಬಕರ್ಣನ್ಯಾಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆಪಾದನೆ ಮಾಡಬೇಕಾದರೂ, ಆಪಾದ್ಯ-ಆಪಾದಕಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬೇಕೇ ಬೇಕು. ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಾದರೂ, ಲೌಕಿಕ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿ ತರ್ಕವು ಆಭಾಸವಾಗಿ, ಆಪಾದನೆ ಮಾಡುವುದು ಅಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೂ– ननु विदारणात्मनो भेदस्य घटस्वरूपत्वे तस्यापि विदारणं स्यात् । तथा तदवयवानामपीति सर्वशून्यतापत्तिरिति । मैवम् । न हि भेदो विदारकः किन्तु विदारणम् । विदारकत्वेऽपि प्रतियोगिनो धर्मिणं विदारयेन्न तु स्वत एव स्वात्मानम् । प्रतियोगिनिरूप्यत्वं च स्वरूपस्यापि भेदस्योपपादितम् । अङ्गीकृत्य चेदमुदितम् । वस्तुतस्तु न भेदो विदारणात्मा । किन्तु अन्योन्याभाव एवेति ।

ಶಂಕಾ : ಭೇದವು ವಿದಾರಣರೂಪವಾದದ್ದು (ವಿದಾರಣ ಎಂದರೆ ಸೀಳುವಿಕೆ). ಇಂಥಾ ಭೇದವು ಘಟಸ್ವರೂಪವಾದಲ್ಲಿ ಘಟಕ್ಕೂ ವಿದಾರಣ-ವಾಗಬೇಕು (ಘಟವೂ ಸೀಳಿ ಹೋಗಬೇಕು). ಆದರಂತೆ, ಈ ವಿದಾರಣದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಅವಯವಗಳಲ್ಲೂ ಭೇದವಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳೂ ಸೀಳಿ ಹೋಗಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಸೀಳುತ್ತಾ ಸೀಳುತ್ತಾ ಹೋದಾಗ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಶೂನ್ಯವಾಗಬೇಕಾದೀತು.

ಪರಿಹಾರ : ಹಾಗಲ್ಲ; ಭೇದವು ವಿದಾರಕ (ಸೀಳುವ ವಸ್ತು)ವಲ್ಲ; ಅದು ವಿದಾರಣ ರೂಪ. ಒಂದು ವೇಳೆ ವಿದಾರಕ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಪ್ರತಿಯೋಗಿ-ಯಿಂದ ಧರ್ಮಿಯನ್ನು ವಿದಾರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೇ (ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುತ್ತದೆ) ಹೊರತಾಗಿ, ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ವಿದಾರಣ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವಾದರೂ ಅದು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಿಂದ ನಿರೂಪ್ಯವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಉಪಪಾದನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಇದೂ ಸಹ ಪರಕೀಯರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಹೇಳಿರತಕ್ಕದ್ದು. ವಸ್ತುತಃ ಭೇದವು ವಿದಾರಣರೂಪವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವ-ರೂಪವಾದದ್ದು. ಭೇದಕ್ಕೆ 'ವಿದಾರಣ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿರುವಂತೆ 'ಬೇರೆ-ಯದು' ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. 'ಘಟವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ' ಎಂದಾಗ ಒಡೆದು-ಹೋಗಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವು ಬರುವಂತೆ, 'ಘಟವು ಪಟದಿಂದ ಭಿನ್ನ' ಎಂದಾಗ

ಬೇರೆಯದಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಅರ್ಥವು ಬರುವುದು. ಈ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಭೇದಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದರಿಂದ ಮೇಲಿನ ಶಂಕೆಯೇ ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ.

ಮೂ– तथाप्यनेकत्वैकार्थसमवायिनो भेदस्य पटस्वरूपत्वे पटस्याप्यनेकत्वं स्यात् । तथा तदवयवानामपीति तद्विरुद्धमेकत्वं कुत्रापि न स्यात् । एकत्वाभावेऽनेकत्वमपि न भवेत् । तथा च सङ्ख्यारहितस्य द्रव्यस्य शून्यत्वापत्तिरिति । मैवम् । एवं हि पटोऽप्यनेकत्वं स्यान्नत्वनेकः । अनेकत्वेऽपि रूपस्य कुतो नैकत्वम् । स्वस्मिन्नेकोऽप्यन्येन सहितोऽनेक इति विरोधाभावात् । अनेकत्वैकार्थसमवायिनो अनेकत्वं स्यात् निरस्ताः । एवं बाधकाभावात्साधक सद्भावाच्च भेदस्य धर्मिस्वरूपत्वान्न तत्प्रतीतावन्योन्याश्रयत्वम् ।

ಶಂಕಾ : ಭೇದವು ಅನೇಕತ್ವದೊಡನೆ ಏಕಾರ್ಥಸಮವಾಯಿ ಆಗಿದೆ. ಎಂದರೆ, ಅನೇಕತ್ವವು ಇದ್ದ ಕಡೆಯೇ ಭೇದವು ಇರತಕ್ಕದ್ದು. ಹೀಗಾದಾಗ, ಭೇದವು ಪಟಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಪಟಕ್ಕೂ ಅನೇಕತ್ವವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ, ಪಟದ ಅವಯವಗಳಿಗೂ ಅನೇಕತ್ವವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, 'ಅನೇಕತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಏಕತ್ವವು ಎಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕತ್ವವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಅನೇಕತ್ವವೂ ಇರಲಾರದು. ಹೀಗಾಗಿ, ಸಂಖ್ಯಾರಹಿತವಾದ ದ್ರವ್ಯವು ಶೂನ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಪರಿಹಾರ : ಹೀಗೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಶಂಕಿಸಿದಂತೆ ಪಟವು ಅನೇಕತ್ವವಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಅನೇಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕತ್ವವೆಂದರೆ, ಅನೇಕನಿಷ್ಠವಾದ ಧರ್ಮ. ಭೇದ, ಪಟಗಳು ಅಭಿನ್ನವಾದ್ದರಿಂದ, ಭೇದವು ಹೇಗೆ ಅನೇಕನಿಷ್ಠಧರ್ಮವೋ, ಅದರಂತೆ ಪಟವೂ ಸಹ ಅನೇಕ ತಂತುಗಳೇ ಮೊದಲಾದ್ದರಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠವಾದ ಧರ್ಮವಾದೀತೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಪಟವೇ ಅನೇಕವಾಗಿ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಪಟಸ್ವರೂಪವು ಅನೇಕತ್ವಕ್ಕೆ

ಆಧಾರವಾದ ಧರ್ಮಿ (ಪಟವು ಅನೇಕ) ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಏಕತ್ವವೂ ಏಕೆ ಇರಬಾರದು ? 'ಪದಾರ್ಥವು ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ಏಕವಾದರೂ, ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಸಹಿತವಾದಾಗ ಅನೇಕ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, ಸಾಧಕವಿರುವುದರಿಂದ, ಭೇದವು ಧರ್ಮಿ-ಸ್ವರೂಪವಾದದ್ದರಿಂದ, ಭೇದಪ್ರತೀತಿಗೆ ಧರ್ಮಿಪ್ರತೀತಿಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

मू– पटः प्रतीयमानः सर्वव्यावृत्तयैव प्रतीयते इत्युक्तं तदयुक्तम् । प्रतियोगिभूतस्य सर्वस्य धर्मिणश्च पटस्य युगपद्ज्ञानप्रसङ्गात् । युगपद् ज्ञानानां वध्यघातुकभावेन यौगपद्यमस्ति । तथापि युगपदुत्पत्तिस्तु नास्ति । मनसोऽणुत्वे युगपदनेकेन्द्रियसन्निकर्षाभावात् । एकेन्द्रिय-विषयेऽपि सजातीयात्मगुणानां युगपदुत्पत्त्यदर्शनादिति चेन्न । यथा दीपसहस्रं तत्सन्निकृष्टकरणेन युगपत्सामान्यतो ज्ञायते तद्वत् प्रकृतेऽपि युगपदनेकज्ञानासम्भवात् ।

ಶಂಕಾ : ಪಟವು ತೋರುವಾಗ ಎಲ್ಲದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತ-ದೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೆ. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಾಗೆ ತೋರುವು-ದಾದರೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಸರ್ವದ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಿಯಾದ ಪಟದ ಜ್ಞಾನವು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿ, ಪೂರ್ವ-ಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗುವುದರಿಂದ ವಧ್ಯಘಾತುಕಭಾವದಿಂದ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಯೌಗಪದ್ಯ (ಒಟ್ಟಿಗೇ ಇರೋಣ)ವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಹಾಗಿದ್ದರೂ, ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ, ಮನಸ್ಸು ಅಣುವಾದ್ದರಿಂದ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ (ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯವೆಂಬ ಅಧಿಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ಇದ್ದರೂ ಸಹ), ಸಜಾತೀಯವಾದ ಅನೇಕ ಆತ್ಮಗುಣಗಳಿಗೆ, ಎಂದರೆ, ಮನೋ-ನಿಷ್ಠವಾದ ಆತ್ಮಸ್ವಾಮಿಕವಾದ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿ-ಯಾಗುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ.

ಪರಿಹಾರ : ಹೀಗೆನ್ನಬಾರದು; ಹೇಗೆ ಸಾವಿರ ದೀಪಗಳು, ದೀಪಗಳಿಂದ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ, ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ತಿಳಿಯು-ತ್ತವೆಯೋ, ಅದರಂತೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲೂ ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನಗಳು ಹುಟ್ಟಬಹುದು.

मू– ननु सर्वमिति सामान्यतो यत्सर्वविषयकं ज्ञानं तत्साक्षिरूपं तस्मिन् सर्वदा सत्येव पटादिज्ञानानि मनोवृत्तिरूपाणि जायन्ते तत्कथमेतावाक्षेपपरिहारौ । सत्यम् । तथापि विशेषतो व्यावृत्तिप्रतीतौ घटपटज्ञानोत्पत्तियौगपद्यं प्रसज्यत एव । तत्र धर्मिणः प्रतियोगिनां च पुरोऽवस्थितत्वे युगपत् इन्द्रियसन्निकर्षे च सति समुदायावलम्बनैक-ज्ञानोत्पत्तिरुक्ता । धर्मिप्रतियोगिनोरन्यतरस्यैव सन्निधाने तु संस्कार-सहकृतेन्द्रियसन्निकर्षेणैकज्ञानोत्पत्तिरित्यादि बोद्धव्यम् ।

ಶಿಷ್ಯರ ಶಂಕಾ : *'ಸರ್ವಂ ಸಾಮಾನ್ಯತೋ ಯಸ್ಮಾತ್ ಸರ್ವೈರೇವಾನು-ಭೂಯತೇ'* ಎಂದರೆ 'ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಎಲ್ಲದರ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅನುಭವಸಿದ್ಧ' ಎಂದು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಾಕ್ಷಿರೂಪವಾದ ಈ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನವು ಸರ್ವದಾ ಇರುವಾಗಲೇ ಮನೋವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಪಟಾದಿಜ್ಞಾನಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ, 'ಒಟ್ಟಿಗೇ ಜ್ಞಾನವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಶಂಕೆಯೂ, 'ಸಮೂಹದಂತೆ ಜ್ಞಾನ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಪರಿಹಾರವೂ ಏಕೆ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟವು? ಎಂದು ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ಶಂಕಾ ಬರುತ್ತದೆ.

ಪರಿಹಾರ : ಹೌದು; ಹಾಗಿದ್ದರೂ 'ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಭೇದದ ಜ್ಞಾನವು ಬರಬೇಕಾದರೆ ಘಟಪಟಜ್ಞಾನಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಬರಬೇಕು' ಎಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬಂದಾಗ, ಧರ್ಮಿಯೂ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳೂ ಸಹ ಎದುರಿಗೇ ಇದ್ದರೇ, ಒಟ್ಟಿಗೇ ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿಕರ್ಷವಾದಾಗ ಸಮೂಹಾಲಂಬನದಿಂದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ – ಎಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಧರ್ಮಿ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದರ ಸನ್ನಿಧಾನಮಾತ್ರವಿದ್ದರೆ, ಸಂಸ್ಕಾರ

ಸಹಕೃತವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಸನ್ನಿಕರ್ಷದಿಂದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಆದಿಶಬ್ದದಿಂದ, 'ಧರ್ಮಿಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳೆರಡು ಸನ್ನಿಹಿತವಾಗಿದ್ದಾಗ ಸಂಸ್ಕಾರ ಸಹಕೃತಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಸಮೂಹಾಲಂಬನಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಮೂ– ननु भेदस्य पटस्वरूपत्वे पट एवास्ति न भेद इति वा भेद एवास्ति न पट इति वा पटभेदशब्दौ पर्यायाविति वापद्येत । मैवम् । विद्यमानयोरेव पटभेदयोः सविशेषाभेदस्वीकारात् तत्राऽभेदेनान्योन्याश्रयादि परिहारो भविष्यति । विशेषस्य भेदप्रतिनिधित्वात् ।

ವಿಶೇಷ ಸಮರ್ಥನೆ

ಶಂಕಾ : ಭೇದವು ಪಟದ ಸ್ವರೂಪವಾದಲ್ಲಿ 'ಪಟವೇ ಇದೆ, ಭೇದವು ಇಲ್ಲ' ಎಂದಾಗಲೀ, 'ಭೇದವೇ ಇದೆ, ಪಟವು ಇಲ್ಲ' ಎಂದಾಗಲೀ ಜ್ಞಾನವು ಬರಬೇಕು; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಪಟ ಮತ್ತು ಭೇದ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಪರ್ಯಾಯ ಶಬ್ದಗಳಾಗಬೇಕಾದೀತು.

ಪರಿಹಾರ : ಈ ಪ್ರಸಂಗವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪಟ, ಭೇದಗಳೆರಡೂ ಇವೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳಿಗೆ ಸವಿಶೇಷಾಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ಭೇದಕಾರ್ಯಕಾರಿಯಾದ ವಿಶೇಷದ ಬಲದಿಂದ ಪಟಭೇದಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದರಿಂದ 'ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯಲಿ' ಎಂಬ ಪ್ರಸಂಗವಾಗಲೀ, ಪರ್ಯಾಯತ್ವವಾಗಲೀ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವುದರಿಂದ, ಹಿಂದೆ ಶಂಕಿಸಿದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಮೊದಲಾದ ದೋಷಗಳ ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೂ– अभिन्ने वस्तुनि पुनर्विशेषोऽस्ति इत्येतदप्रसिद्धं कथमङ्गीक्रियत इति चेन्न । अभेदवादिभिरपि विशेषस्याङ्गीकार्यत्वात् । स एष नेति नेत्यात्मा इत्यत्र वाक्ये प्रतिपाद्यतया ब्रह्मणः सर्ववैलक्षण्याङ्गीकारात् ।

अत्र आत्मशब्दार्थस्य वाक्यद्वयप्रतिपादितयोः व्यावृत्त्योश्च न तावद्भेदो भेदाभेदौ वाङ्गीकर्तुं शक्यौ । अखण्डवाक्यार्थाङ्गीकारविरोधात् । तत्रात्यन्ताभेदेऽपि विशेषस्य चानङ्गीकारे पदानां पुनरुक्तिप्रसङ्गे-नानात्मानं प्रसज्येत । अतो नेह नानास्ति किञ्चनेत्यादि-वाक्यविरोधपरिहाराय अत्यन्ताभेद इव पौनरुक्त्यादिप्रसङ्गपरिहाराय विशेषोऽप्यङ्गीकार्यमेव । ननु एवमादिपदजातं न वचनवृत्त्याऽत्मनि प्रवर्तते किन्तु लक्षणया । तत्र वचनवृत्त्या प्रतिपाद्ययोर्व्या-वृत्त्योर्भेदसद्भावान्न पौनरुक्त्यम् । लक्ष्यार्थभेदाभावान्ना- खण्डार्थ-हानिरिति । मैवम् । लक्ष्यार्थविशेषाभावे पुनर्वैय्यर्थ्यापरिहारात् ।

नानाविधारोपपरिहारस्य प्रयोजनत्वान्न वैय्यर्थमिति चेन्न । प्रतिपाद्यविशेषाभावे तत्परिहारस्याप्यनुपपत्तिरिति ।

किञ्च एकार्थविशेषणत्वेन प्रतीयमानं व्यावृत्तिद्वयमभिन्नमपि सातिशयं प्रतीयते । न तु तन्मात्रमिति । अतो व्यावृत्तिद्वयस्य निर्विशेषाभेदे ह्यनुभवविरोधः स्यात् ।

ಶಂಕಾ : ಅಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವು ಇದೆಯೆಂದು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು ?

ಪರಿಹಾರ : ಈ ಶಂಕೆಯು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಐಕ್ಯವಾದಿಗಳೂ ಸಹ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ನೇತಿ ನೇತಿ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವವಿಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ - ಎಂದು ಅವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮಶಬ್ದಾರ್ಥಕ್ಕೂ, ನೇತಿ ನೇತಿ ಎಂಬ ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ಮೂರ್ತವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ, ಅಮೂರ್ತವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ-ಗಳಿಗೂ ಸಹ ಭೇದವನ್ನಾಗಲೀ, ಭೇದಾಭೇದವನ್ನಾಗಲೀ ಒಪ್ಪುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪಿದಲ್ಲಿ ಅಖಂಡವಾಕ್ಯಾರ್ಥ (ನಿರ್ಭೇದ-ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ) ವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಮನಿಗೂ,

ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಗಳಿಗೂ ಅತ್ಯಂತಾಭೇದವಿದ್ದರೂ ವಿಶೇಷವನ್ನೂ ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ, ಪದಗಳಿಗೆ ಪೌನರುಕ್ತ್ಯವು ಬರುವುದರಿಂದ, ಎರಡು ಸಲ ಪದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಬಾರದಿತ್ತು' ಎಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ' ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯಗಳ ವಿರೋಧಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಅತ್ಯಂತಾ-ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತೆ, ಪೌನರುಕ್ತ್ಯ ಅಥವಾ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯಬೇಕು - ಎಂಬ ಪ್ರಸಂಗದ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಶಂಕಾ : 'ನೇತಿ ನೇತಿ' ಮೊದಲಾದ ಪದಸಮೂಹವು ವಚನವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ. ವಚನವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ (ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಗಳಿಗೆ) ಭೇದವಿರುವುದರಿಂದ ಪೌನರುಕ್ತ್ಯವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಖಂಡಾರ್ಥ ಹಾನಿಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಪರಿಹಾರ : ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಮೊದಲನೆ ಪದದಿಂದಲೇ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗಿರುವಾಗ, ಎರಡನೆಯ ಪದವು ಏಕೆ? ಎಂಬುದಾಗಿ ಮತ್ತೆ ವೈಯರ್ಥ್ಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ವೈಯರ್ಥ್ಯದ ಪರಿಹಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಶಂಕಾ : ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ನಾನಾವಿಧ ಆಕಾರಗಳ ಪರಿಹಾರವೇ ಅನೇಕ ಪದಗಳ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವು. ಆದ್ದರಿಂದ ವೈಯರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಪರಿಹಾರ : ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಯಾವುದೇ ವಿಶೇಷವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಆಯಾಯಾ ಆರೋಪಿತ ಆಕಾರಗಳ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿ ಎಂಬ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಆರೋಪಿತ ಆಕಾರಗಳ ಪರಿಹಾರವೂ ಅಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆರೋಪಿತಾಕಾರವ್ಯಾವೃತ್ತಿ-ರೂಪ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಅಖಂಡಾರ್ಥತ್ವಹಾನಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ.

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಮೂರ್ತತ್ವವ್ಯಾವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಮೂರ್ತತ್ವವ್ಯಾವೃತ್ತಿ ಎಂಬ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥದ ವಿಶೇಷಣಗಳಾದ್ದರಿಂದ, ಪರಸ್ಪರ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಏನೋ ಒಂದು ಅತಿಶಯವು ತೋರುತ್ತದೆ. ಎರಡು ವ್ಯಾವೃತ್ತಿ-ಗಳು ಕೇವಲ ಅದೇ ಎಂದು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಎರಡು ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ನಿರ್ವಿಶೇಷಾಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅನುಭವವಿರೋಧವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ 'ಭೇದವಾದ ಪ್ರಕರಣ' ಮುಗಿಯಿತು.

मू– ननु दृश्यत्वाद्यनुमानादिभिः प्रपञ्चस्यैव मिथ्यात्वात्कथं तद्धर्मभूतो भेदः सत्यं स्यादिति चेन्न । तथा साधयितुमशक्यत्वात् । तथा हि । वियदादिपदार्थः तद्भेदश्च प्रत्यक्षादिप्रमाणसिद्धौ इत्यङ्गीक्रियते न वा । नेति पक्षे अनुमानाश्रयासिद्धिः स्यात् । नाद्यः । धर्मग्राहक-प्रत्यक्षादिप्रमाणविरोधेनानुमानानां कालात्ययापदिष्टत्वात् । अनु-मानैः प्रत्यक्षादिनां बाधो भविष्यतीति चेन्न । इदानीमपि तत्प्रामाण्यासिद्धत्वात् । प्रत्यक्षादीनाम् अप्रामाण्येऽबाधितविषयत्वे-नानुमानानां प्रामाण्यं तस्मिंश्चसिद्धे तद्विरोधेन प्रत्यक्षादिनामप्रमाण्य-मितीरिते इतरेतराश्रयत्वं स्यात् । न चैवं प्रत्यक्षादिप्रामाण्येऽपि इतरेतराश्रयत्वं समानमिति वाच्यम् । प्रत्यक्षादीनां धर्मिग्राहकत्वेन प्रबलानां दुर्बलानुमानविरोधमनपेक्ष्यैव प्रामाण्यस्य स्थितत्वात् । शुक्त्यादेः रजतत्वादिप्रतीतेरपि बलवत्प्रत्यक्षविरुद्धत्वादेव भ्रमत्वं न तर्कमात्रात् । प्रत्यक्षस्य प्राबल्यं परीक्षादिसहकृतत्वम् । यद्यनुमानस्य प्रत्यक्षबाधकत्वमङ्गीक्रियते तर्हि कालाव्ययापदिष्टमात्रलोपप्रसङ्गः स्यात् । गन्धवद् द्रव्यं पृथिवी न भवति भूतत्वादबादिवत् इत्यनुमानेन पृथिवीत्वादिग्राहकप्रत्यक्षस्य बाधः स्यात् ।

ಭೇದಮಿಥ್ಯಾತ್ವತರ್ಕಭಂಗ

ಶಂಕಾ : ದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿ ಅನುಮಾನಗಳಿಂದ, ಎಂದರೆ *'ವಿಮತಂ ಮಿಥ್ಯಾ ದೃಶ್ಯತ್ವಾತ್, ಜಡತ್ವಾತ್, ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನತ್ವಾತ್, ಸಮ್ಮತವತ್'* ಎಂಬ ಅನುಮಾನಗಳಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ, ಪ್ರಪಂಚದ ಧರ್ಮವಾದ ಭೇದವು ಹೇಗೆ ಸತ್ಯವಾದೀತು?

ಪರಿಹಾರ : ಈ ಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆಕಾಶವೇ ಮೊದಲಾದ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಆಕಾಶಾದಿ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ, ಅವುಗಳ ಭೇದವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವೇ? ಅಲ್ಲವೇ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸೋಣ. ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಪಕ್ಷವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಿ ಆಶ್ರಯಾಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆಕಾಶಾದಿಗಳೂ, ಭೇದವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಧರ್ಮಿಗ್ರಾಹಕವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿರೋಧದಿಂದ ಅನುಮಾನಗಳು ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಶಂಕಾ : ಅನುಮಾನಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಬಾಧೆಯು ಬರುತ್ತದೆ.

ಪರಿಹಾರ : ಈ ಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪರಕೀಯರು ಹೇಳಿದ ಅನುಮಾನಗಳು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಇದುವರೆಗೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದಾದರೆ, ಅನುಮಾನವಿಷಯ ಅಬಾಧಿತವಾಗುವುದರಿಂದ, ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ; ಅನುಮಾನಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ, ಆಗ ಅನುಮಾನವಿರೋಧದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಶಂಕಾ : ಹೀಗೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಅನುಮಾನಗಳು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದಾದರೆ, ಬಾಧೆಯಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ, ಆಗ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರೋಧದಿಂದ ಅನುಮಾನಗಳಿಗೆ

ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಅಲ್ಲೂ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲವೇ ?

ಪರಿಹಾರ : ಹೀಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಆಗಮಗಳು ಧರ್ಮಿಗ್ರಾಹಕವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಬಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ದುರ್ಬಲ-ವಾದ ಅನುಮಾನವಿರೋಧದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಅವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿದೆ.

ಶಂಕಾ : ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ರಜತ ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ತಿಳಿದು-ಬರುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ; ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಲ್ಲವಾದ್ದ-ರಿಂದ, ವ್ಯತಿರೇಕದಿಂದ ಅಂಗಡಿಯಲ್ಲಿರುವ ರಜತದಂತೆ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನ-ದಿಂದ ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದೃಷ್ಟವಾದದ್ದು ತರ್ಕದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗಲಾರದೇ?

ಪರಿಹಾರ : ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ, ಎಂದರೆ, ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ರಜತ ಎಂದು ಜ್ಞಾನ ಬಂದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೂ, ಬಲಿಷ್ಠವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧದಿಂದ ರಜತವು ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ ಕೇವಲ ತರ್ಕದಿಂದಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವೆಂದರೆ, ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸಹಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವಿಕೆ ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಅಪರೀಕ್ಷಿತಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪರೀಕ್ಷಾ ಸಹಕೃತಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ಕೇವಲ ತರ್ಕ (ಅನುಮಾನ)ದಿಂದಲ್ಲ.

'ಒಂದು ವೇಳೆ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಬಾಧಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಕಾಲಾತ್ಯಯಾಪದಿಷ್ಟ ಅಥವಾ ಬಾಧೆ ಎಂಬ ದೋಷಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಪೃಥಿವಿಯು ಗಂಧವುಳ್ಳ ದ್ರವ್ಯವಲ್ಲ, ಭೂತವಾದ್ದರಿಂದ, ಜಲಾದಿಗಳಂತೆ' ಎಂದು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಪೃಥಿವಿಯು ಗಂಧವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುವುದರಿಂದ, ಈ ಅನುಮಾನವು ಬಾಧಿತ ಅಥವಾ ಕಾಲಾತ್ಯಯಾಪದಿಷ್ಟ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಗಂಧವತ್ತ್ವಗ್ರಾಹಕವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನೇ ಅನುಮಾನವು ಬಾಧಿಸುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಮೇಲಿನ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧೆ ಎಂಬ ದೋಷವನ್ನೇ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

मू– ननु अत्रोपजीव्यत्वेन प्रत्यक्षविरोधात् नानुमानं प्रमाणं यथा तेजोऽवयविनोऽनुष्णत्वसाधकं कृतकत्वानुमानम् । इहानुष्णत्वप्रति-योग्युष्णत्वस्य तेजोऽवयविनि प्रत्यक्षेण ज्ञातत्वात् । न च प्रकृते तथास्तीति मैवम् । येन विना यस्योदयो नास्ति तत्तस्य उपजीव्यमिति प्रसिद्धत्वात् । न साध्यधर्मप्रतियोगिग्राहकमेवेति नियमः । किन्तु धर्मिसाध्यलिङ्गव्याप्त्यादिग्राहकमपि । तद्विरोधश्चास्ति प्रकृत इति ।

ಶಂಕಾ : ಉಪಜೀವ್ಯವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧವು ಬರುವುದರಿಂದ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೇ. 'ತೇಜೋ ಅವಯವಿಯು ಅನುಷ್ಣ ಕೃತಕವಾದ್ದರಿಂದ, ಘಟದಂತೆ' ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಅನುಷ್ಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಉಷ್ಣತ್ವವು ತೇಜೋ ಅವಯವಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಬಾಧೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಪ್ರಕೃತ, 'ಆಕಾಶಾದಿ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ, ದೃಶ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ಇಲ್ಲ. ಆಕಾಶಾದಿ ಜಗತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಉಪಜೀವ್ಯವಿರೋಧ ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದೀರಿ. ಇದು ಹೇಗೆ?

ಪರಿಹಾರ : ಯಾವುದು ಇಲ್ಲದೇ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದ ಉದಯವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಆ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಮೊದಲನೆಯದು ಉಪಜೀವ್ಯ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. 'ಸಾಧ್ಯಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿ-ಯಾದದ್ದನ್ನು ಯಾವುದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಉಪಜೀವ್ಯ' ಎಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಧರ್ಮಿ, ಸಾಧ್ಯ, ಲಿಂಗ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಯಾವುದನ್ನೇ ಆದರೂ ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವು ಉಪಜೀವ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಿಯಾದ ಆಕಾಶಾದಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಉಪಜೀವ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಉಪಜೀವ್ಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧವು ಇದ್ದೇ ಇದೆ.

मू– अनिर्वचनीयसाधकानुमानस्य सत्त्वासत्त्वे एकवस्तुनिष्ठा-त्यन्ताभावप्रतियोगिनीत्यस्याविरुद्धत्वस्योपाधित्वात् ।

न च गोत्वाश्वत्वादौ साध्याव्यापकता प्रतिषेध्यप्रतिषेधात्मकस्य विरोधस्य विवक्षितत्वात् ।

ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಸಾಧಕ ಅನುಮಾನ ಭಂಗ

ಈ ಹಿಂದೆ ಭೇದಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ತರ್ಕವನ್ನು ಭಂಗಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವೆಂದರೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಸತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಅಸತ್ತ್ವಗಳು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳು; ಧರ್ಮವಾದ್ದರಿಂದ, ರೂಪರಸಗಳಂತೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ, ಇಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ರೂಪರಸಗಳು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಸತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಅಸತ್ತ್ವಗಳೆಂಬ ಧರ್ಮಗಳೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ, ಆ ವಸ್ತುವೇ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಅಥವಾ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪರಕೀಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಆದರೆ ಈ ಅನುಮಾನವು ಉಪಾಧಿಯೆಂಬ ದೋಷದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಅವಿರುದ್ಧತ್ವ ಎಂಬುದು ಉಪಾಧಿ. ರೂಪರಸಗಳು ಅವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಕಿಂಚಿದ್ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ, ಸತ್ತ್ವಾಸತ್ತ್ವಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಹಾಗೆ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ.

ಶಂಕಾ : ಗೋತ್ವ ಅಶ್ವತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮಗಳು ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, *'ಯತ್ರ ಧರ್ಮತ್ವಂ ತತ್ರ ಅವಿರುದ್ಧತ್ವಂ'* ಎಂದು ಹೇಳ-ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಉಪಾಧಿತ್ವೇನ ಅಭಿಮತವಾದದ್ದು ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪಕವಾದದ್ದರಿಂದ ಅದು ಉಪಾಧಿಯೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಪರಿಹಾರ : ನಾವು (ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು) ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಪ್ರತಿಷೇಧ್ಯ-ಪ್ರತಿಷೇಧರೂಪವಾದ ವಿರೋಧವನ್ನು ವಿವಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಸತ್ತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮವು ಅಸತ್ತ್ವಪ್ರತಿಷೇಧರೂಪವಾದುದು; ಅದರಂತೆ ಅಸತ್ತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮವು ಸತ್ತ್ವಪ್ರತಿಷೇಧರೂಪವಾದದ್ದು. ಎಂದರೆ, ಸತ್ತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅಸತ್ತ್ವವಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಸತ್ತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ

मू– ननु अत्रोपजीव्यत्वेन प्रत्यक्षविरोधात् नानुमानं प्रमाणं यथा तेजोऽवयविनोऽनुष्णत्वसाधकं कृतकत्वानुमानम् । इहानुष्णत्वप्रति-योग्युष्णत्वस्य तेजोऽवयविनि प्रत्यक्षेण ज्ञातत्वात् । न च प्रकृते तथास्तीति मैवम् । येन विना यस्योदयो नास्ति तत्तस्य उपजीव्यमिति प्रसिद्धत्वात् । न साध्यधर्मप्रतियोगिग्राहकमेवेति नियमः । किन्तु धर्मिसाध्यलिङ्गव्याप्त्यादिग्राहकमपि । तद्विरोधश्चास्ति प्रकृत इति ।

ಶಂಕಾ : ಉಪಜೀವ್ಯವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧವು ಬರುವುದರಿಂದ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ಎಂದೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೇ. 'ತೇಜೋ ಅವಯವಿಯು ಅನುಷ್ಣ ಕೃತಕವಾದ್ದರಿಂದ, ಘಟದಂತೆ' ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಅನುಷ್ಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಉಷ್ಣತ್ವವು ತೇಜೋ ಅವಯವಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಬಾಧೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಪ್ರಕೃತ, 'ಆಕಾಶಾದಿ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ, ದೃಶ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ಇಲ್ಲ. ಆಕಾಶಾದಿ ಜಗತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಿದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಉಪಜೀವ್ಯವಿರೋಧ ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದೀರಿ. ಇದು ಹೇಗೆ?

ಪರಿಹಾರ : ಯಾವುದು ಇಲ್ಲದೇ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದ ಉದಯವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಆ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಮೊದಲನೆಯದು ಉಪಜೀವ್ಯ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. 'ಸಾಧ್ಯಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿ-ಯಾದದ್ದನ್ನು ಯಾವುದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಉಪಜೀವ್ಯ' ಎಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಧರ್ಮಿ, ಸಾಧ್ಯ, ಲಿಂಗ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಯಾವುದನ್ನೇ ಆದರೂ ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವು ಉಪಜೀವ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಿಯಾದ ಆಕಾಶಾದಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಉಪಜೀವ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಉಪಜೀವ್ಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿರೋಧವು ಇದ್ದೇ ಇದೆ.

मू– अनिर्वचनीयसाधकानुमानस्य सत्त्वासत्त्वे एकवस्तुनिष्ठा-त्यन्ताभावप्रतियोगिनीत्यस्याविरुद्धत्वस्योपाधित्वात् ।

न च गोत्वाश्वत्वादौ साध्याव्यापकता प्रतिषेध्यप्रतिषेधात्मकस्य विरोधस्य विवक्षितत्वात् ।

ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಸಾಧಕ ಅನುಮಾನ ಭಂಗ

ಈ ಹಿಂದೆ ಭೇದಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ತರ್ಕವನ್ನು ಭಂಗಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವೆಂದರೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಸತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಅಸತ್ತ್ವಗಳು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳು; ಧರ್ಮವಾದ್ದರಿಂದ, ರೂಪರಸಗಳಂತೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ, ಇಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ರೂಪರಸಗಳು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಸತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಅಸತ್ತ್ವಗಳೆಂಬ ಧರ್ಮಗಳೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ, ಆ ವಸ್ತುವೇ ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಅಥವಾ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪರಕೀಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಆದರೆ ಈ ಅನುಮಾನವು ಉಪಾಧಿಯೆಂಬ ದೋಷದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಅವಿರುದ್ಧತ್ವ ಎಂಬುದು ಉಪಾಧಿ. ರೂಪರಸಗಳು ಅವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಕಿಂಚಿದ್ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಗಳಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ, ಸತ್ತ್ವಾಸತ್ತ್ವಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಹಾಗೆ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ.

ಶಂಕಾ : ಗೋತ್ವ, ಅಶ್ವತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮಗಳು ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, *'ಯತ್ರ ಧರ್ಮತ್ವಂ ತತ್ರ ಅವಿರುದ್ಧತ್ವಂ'* ಎಂದು ಹೇಳ-ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಉಪಾಧಿತ್ವೇನ ಅಭಿಮತವಾದದ್ದು ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ಅವ್ಯಾಪಕವಾದದ್ದರಿಂದ ಅದು ಉಪಾಧಿಯೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಪರಿಹಾರ : ನಾವು (ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು) ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಪ್ರತಿಷೇಧ್ಯ-ಪ್ರತಿಷೇಧರೂಪವಾದ ವಿರೋಧವನ್ನು ವಿವಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಸತ್ತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮವು ಅಸತ್ತ್ವಪ್ರತಿಷೇಧರೂಪವಾದುದು; ಅದರಂತೆ ಅಸತ್ತ್ವ ಎಂಬ ಧರ್ಮವು ಸತ್ತ್ವಪ್ರತಿಷೇಧರೂಪವಾದದ್ದು. ಎಂದರೆ, ಸತ್ತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅಸತ್ತ್ವವಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಸತ್ತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ

ಸತ್ತ್ವವಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಗೋತ್ವ, ಅಶ್ವತ್ವಗಳು ಹಾಗಲ್ಲ. ಗೋತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅಶ್ವತ್ವವಿರಲೇಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಾಗಲೀ, ಅಶ್ವತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಗೋತ್ವವು ಇರಲೇಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಾಗಲೀ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೂ– भेदश्रुतीनाम् अतत्त्वावेदकत्वे अभेदश्रुतीनामपि तत्स्यात् । श्रुतित्वाविशेषात् । कथं चैवं वादिनां वेदवादित्वम् । विमतो वैदिकत्वेन न व्यवहर्तव्यः अवैदिकत्वेन व्यवहर्तव्यो वा वेदोक्तस्य मिथ्यात्वाङ्गीकारित्वात् बौद्धादिवत् ।

ननु मया वेदैकदेशस्य तत्त्वावेदकत्वं अङ्गीक्रियते इति चेन्न । बौद्धादीनामपि तत्साम्यात् । न हि तेऽपि वेदोक्तं स्वदर्शनानुगुणमपि मिथ्येत्याहुः । अनुवादपरोऽसौ वेदभाग इति चेन्न अनुवादे प्रयोजना-भावात् । नेह नानेति प्रतिषेधार्थमिति चेन्न । स्वर्गापूर्वादीनां वेद-मन्तरेण प्राप्त्यभावात् । वेदप्राप्तप्रतिषेधे पुनरप्रामाण्यतादवस्थ्यात् ।

ಮಾಯಾವಾದಿಯ ಮೇಲೆ ಅವೈದಿಕತ್ವ ಆಕ್ಷೇಪ

ಭೇದಶ್ರುತಿಗಳು ಅತತ್ತ್ವಾವೇದಕವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಅಭೇದಶ್ರುತಿಗಳೂ ಅತತ್ತ್ವಾವೇದಕವಾದಾವು. ಏಕೆಂದರೆ, ಎರಡೂ ಸಹ ಶ್ರುತಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಗಳು ಅತತ್ತ್ವಾವೇದಕ ಎನ್ನುವವರು ಹೇಗೆ ವೇದವಾದಿಗಳಾದಾರು? ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಬಹುದು; 'ವಿವಾದಾಸ್ಪದನಾದ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ವೈದಿಕನೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಲು ಯೋಗ್ಯನಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಅವೈದಿಕನೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಲು ಯೋಗ್ಯನು. ಏಕೆಂದರೆ, ವೇದೋಕ್ತವಾದದ್ದು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ, ಬೌದ್ಧಾದಿಗಳಂತೆ'.

ಶಂಕಾ : ನಾವು (ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು) ವೇದದ ಒಂದು ಭಾಗವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ತತ್ತ್ವಾವೇದಕಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ನಮಗೆ ಬೌದ್ಧಸಾಮ್ಯವು ಹೇಗೆ?

ಪರಿಹಾರ : ಬೌದ್ಧರೂ ಸಹ ವೇದೈಕದೇಶವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನ-ಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅವರಾದರೂ ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿದ್ದರೂ ವೇದೋಕ್ತವಾದದ್ದು ಮಿಥ್ಯೆಯೆನ್ನುವುದಿಲ್ಲ.

ಶಂಕಾ : ಮಂತ್ರಬ್ರಾಹ್ಮಣಾತ್ಮಕವಾದ ವೇದವು ಅನುವಾದ ಮಾಡಲು ಹೊರಟಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅತತ್ತ್ವಾವೇದಕ.

ಪರಿಹಾರ : ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅನುವಾದ ಮಾಡಲು ಏನೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ.

ಶಂಕಾ : 'ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ' ಎಂಬುದಾಗಿ ನಿಷೇಧಮಾಡಲು ಅನುವಾದ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ.

ಪರಿಹಾರ : ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವರ್ಗ, ಅಪೂರ್ವ ಮೊದಲಾದುವು ವೇದವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿಯು-ವುದಿಲ್ಲ. ವೇದದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರತಕ್ಕದ್ದನ್ನೇ 'ಒಂದೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಪ್ರತಿಷೇಧ ಮಾಡಿದರೆ ಆಗ ಮತ್ತೆ ವೇದಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

मू– ऐक्यात्ममित्यस्यार्थः । एकश्चासौ आत्मा च एकात्मा तस्य भावः ऐकात्म्यम् । सर्वात्मनां ब्रह्मैक्यमिति यावत् । यदैकात्म्यं नाम इदमनैपुणाः केचित् ब्रूयुस्तत्र निमित्तम् अहं ब्रह्मास्मीत्यादिशास्त्राणां तत्त्वमभिप्रेतार्थमविज्ञाय ब्रूयुः । कथम् अविज्ञानमात्रेण तदुक्तिरित्यत उक्तम् । तथेति । वादबलाः ऐक्यप्रतिपादकसदृशो यो वाद एकविभक्तित्वादिरूपः स बलं येषां ते तथोक्ताः । सर्वेषामविद्यमानं शास्त्रत्वाज्ञानादिकं तेषामेव किन्निमित्तमित्यत उक्तम् कामेति । यथोक्तम् इच्छाद्वेषसमुत्थेन द्वन्द्वमोहेन इति ।

ननु द्वा सुपर्णा इत्यादि शास्त्रेषु विरोधिषु सत्सु कथमैक्यं ब्रूयुरित्यत आह याथातथ्यमिति । भेदपराणां शास्त्राणां याथार्थ्यमविज्ञाय ।

शास्त्रदस्यवः तानि शास्त्राण्यतत्त्वावेदकानीति मन्यमाना इत्यर्थः । एवमैक्यं मन्यमानाः ब्रह्मस्तेनाः । कामादीनामागन्तुकत्वात् मूलकारणमाह । निरानन्दा इत्यादि । एतेनाधमानां स्वरूपयोग्यतां लक्षयति ।।

तथापि सर्वज्ञत्वाल्पज्ञत्वादिविरुद्धधर्माधिकरणत्वानुमानविरुद्धमैक्यं कथं ब्रूयुरित्यत आह वैगुण्यमेवेति । जीवब्रह्मणोस्तत्त्वतो निर्गुणत्वमेव पश्यन्तो गुणानि सर्वज्ञत्वादिगुणान्न नियुञ्जते । तत्स्वेन रूपेण न योजयन्ति ।

एवं भूतानां फलमाह तेषामिति । तमो गुणप्रचुरशरीराणाम् । तमो नरकविशेषः । परायणं प्राप्यम् ।

स्वरूपतः परिमाणभेदतः । जीवत्वादिजातिभेदतः । श्रुतितो द्वासुपर्णेत्यादेः । अर्थतः प्रयोजनभावाभावाभ्यां यतः स भगवानन्यः प्रतीयते । अतः सोऽस्मीति सम्बन्धोऽन्वयः असंहितोऽयोग्यः कथमेव स्यात् ।

ಐಕ್ಯನಿಂದಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳು

ಐಕ್ಯವನ್ನು ನಿಂದಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಇವೆ. *'ಐಕಾತ್ಮ್ಯಂ ನಾಮ ಯದಿದಂ ಕೇಚಿದ್‌ಬ್ರೂಯುರನೈಪುಣಾಃ । ಶಾಸ್ತ್ರತತ್ತ್ವಮವಿಜ್ಞಾಯ ತಥಾ ವಾದಬಲಾ ಜನಾಃ । ಕಾಮಕ್ರೋಧಾಭಿಭೂತತ್ವಾತ್ ಅಹಂಕಾರವಶಂ ಗತಾಃ । ಯಾಥಾತಥ್ಯಮವಿಜ್ಞಾತ ಶಾಸ್ತ್ರಾಣಾಂ ಶಾಸ್ತ್ರದಸ್ಯವಃ । ಬ್ರಹ್ಮಸ್ತೇನಾ ನಿರಾನಂದಾ ಅಪಕ್ವಮನಸೋಽಶಿವಾಃ । ವೈಗುಣ್ಯಮೇವ ಪಶ್ಯಂತಿ ನ ಗುಣಾನಿ ನಿಯುಂಜತೇ । ತೇಷಾಂ ತಮಶ್ಶರೀರಾಣಾಂ ತಮ ಏವ ಪರಾಯಣಮ್ । ಯತಃ ಸ್ವರೂಪತಶ್ಚಾನ್ಯೋ ಜಾತಿತಃ ಶ್ರುತಿತೋಽರ್ಥತಃ । ಕಥಮಸ್ಮಿ ಸ ಇತ್ಯೇವ ಸಂಬಂಧಃ ಸ್ಯಾದಸಂಹಿತಃ ।'* ಎಂದು ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮದ ವಚನವಿದೆ. ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿದೆ. 'ಐಕಾತ್ಮ್ಯ' ಎಂದರೆ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನೆಂಬುವುದರ ಭಾವ.

ಸರ್ವಜೀವರಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವಿದೆ - ಎಂದು ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದೆಂದರ್ಥ. ಇಂಥಾ ಐಕಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಕೆಲವರು ಅಕುಶಲರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯದೇ ಹಾಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಶಾಸ್ತ್ರತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಹಾಗೇಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ? ಎಂದರೆ, ವಾದಬಲವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ವಾದವೆಂದರೆ ಮೇಲೆ ಮೇಲೆ ತೋರುವ ಅರ್ಥ. ಐಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವಂತೆ ತೋರುವ ಒಂದೇ ವಿಭಕ್ತಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ರೂಪವಾದ ವಚನಗಳ ಬಲದಿಂದ ಹಾಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದರ್ಥ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರತತ್ತ್ವದ ಅಜ್ಞಾನ, ವಾದಬಲ ಇವೆಲ್ಲಾ ಇವರಿಗೆ ಏಕೆ ಇವೆ ಎಂದರೆ ಕಾಮಕ್ರೋಧಗಳಿಂದ ಆವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ವಶರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನೇ 'ಇಚ್ಛಾದ್ವೇಷಸಮುತ್ಥೇನ ದ್ವಂದ್ವಮೋಹೇನ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಚ್ಛೆ ಎಂದರೆ ಕಾಮ, ದ್ವೇಷವೆಂದರೆ ಕ್ರೋಧ ಇವುಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದ ದ್ವಂದ್ವ-ಮೋಹಗಳಿಂದ ಎಂದರೆ ಲಾಭನಷ್ಟ, ಜಯಾಪಜಯ, ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನಮಗೆ ಆಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಭ್ರಮದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾರೆ.

'ದ್ವಾಸುಪರ್ಣಾ' ಮೊದಲಾದ ಭೇದಪ್ರತಿಪಾದಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿ ಇರುವಾಗ ಹೇಗೆ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ, ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಅವರು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಅತತ್ತ್ವಾ-ವೇದಕವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ (ಮತ್ತು ಹೇಳುವ) ಮೂಲಕ ಅವರು ಶಾಸ್ತ್ರಚೋರರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಐಕ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವವರು ಭಿನ್ನನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೇ ಒಪ್ಪದಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ ಕದ್ದ ಬ್ರಹ್ಮಚೋರ-ರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಕಾಮಾದಿಗಳು ಆಗಂತುಕ ಕಾರಣ; ಮೂಲ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ಅವರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆನಂದರಹಿತವಾದದ್ದು; ಸ್ವರೂಪತ ಅವರು ಅಪಕ್ವ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವರು ಮತ್ತು ಅಮಂಗಳವರು. ಇದರಿಂದ ಅಧಮರ ಸ್ವರೂಪಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು.

ಹಾಗಾದರೂ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಅಲ್ಪಜ್ಞತ್ವ ಮೊದಲಾದ ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಈಶ, ಜೀವರು ಅಧಿಕರಣ (ಆಶ್ರಯ) ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರು

ಭಿನ್ನರಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಂಥಾ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ, ಅವರು ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರು ತತ್ತ್ವತಃ ನಿರ್ಗುಣರೆಂದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞಾದಿಗುಣಗಳನ್ನು ತಾತ್ತ್ವಿಕವೆಂದು ಯೋಚನೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಂಥವರಿಗೆ ಏನು ಫಲವಾಗುತ್ತದೆಂದರೆ, ತಮೋಗುಣಪ್ರಚುರವಾದ ಶರೀರವುಳ್ಳ ಅವರಿಗೆ ತಮಸ್ಸೆಂಬ ನಿತ್ಯವಾದ ನರಕವಿಶೇಷವೇ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಎಂದರೆ ಪರಿಮಾಣಭೇದದಿಂದ (ಈಶ್ವರನು ವ್ಯಾಪ್ತ, ಜೀವನು ಅಣು), 'ದ್ವಾಸುಪರ್ಣಾ' ಮೊದಲಾದ ಭೇದಪ್ರತಿಪಾದಕ-ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ, ಜೀವತ್ವಾದಿ ಜಾತಿಭೇದದಿಂದ, ಅರ್ಥದಿಂದ ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ಜೀವನಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಕೂಡ ಭಗವಂತನು ಜೀವನಿಂದ ಭಿನ್ನನೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ನಾನೇ ಆ ಭಗವಂತನಾಗಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಸಂಬಂಧವು ಹೇಗೆ ಯೋಗ್ಯ-ವಾದೀತು?

ಮೂ– ऐक्यस्याप्राप्तत्वेन कथं तन्निराकरणमिति चेन्न । सर्वेषां प्राणभृताम् अज्ञानेन देहेन्द्रियादिप्रेरको अहमेव न मत्तोऽन्य इत्यभिमानस्य विद्यमानत्वात् । इयं साधारणी प्राप्तिः ।

ಐಕ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಕ್ರಮ

ದ್ವಾಸುಪರ್ಣಾ ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಗಳು ಐಕ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೆ. ಪ್ರಸಕ್ತವಾದದ್ದನ್ನೇ ನಿರಾಕರಣ ಮಾಡಲು ಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಐಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಿಂದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಲು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥ ಹೊರಟಿದೆ.

ಪ್ರಾಣಿಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ 'ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರೇರಕನು ನಾನೇ; ನನ್ನ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವು ಇರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುತಃ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿ ಪ್ರೇರಕನು *'ಈಶ್ವರಃ ಸರ್ವಭೂತಾನಾಂ*

ಹೃದ್ದೇಶೇಽರ್ಜುನ ತಿಷ್ಠತಿ' ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಈಶ್ವರನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಾಗ, ನಾನೇ ಪ್ರೇರಕನು ಎಂದು ಅಭಿಮಾನ ಮಾಡಿದರೆ, ಅರ್ಥಾತ್ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಣ-ಮಾತ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಐಕ್ಯಾನುಸಂಧಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಭೇದಶ್ರುತಿಗಳಿವೆ. ಇದು ಸಾಧಾರಣೀ ಪ್ರಾಪ್ತಿ.

मू– असाधारणी प्राप्तिश्च । सर्वान्वेदानधीत्य महामना अनूचानमानी स्तब्धयेयायेत्यात्मनोऽन्यमनूचानत्वादिगुणप्रदं परम-विज्ञाय स्तब्धस्य इश्वराधीनत्वज्ञापनेन स्तब्धतां निरस्य षष्ठाध्याये भक्तिः व्यपदिश्यते । परमात्मलक्षणाभिमानेन तदैक्यप्राप्तिः ।

ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೂ ಇದೆ. 'ಶ್ವೇತಕೇತುವು ಎಲ್ಲಾ ವೇದಗಳನ್ನೂ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ತಾನು ಮಹಾಜ್ಞಾನಿಯೆಂದು ಅಹಂಕಾರ-ದಿಂದ ಕೂಡಿ ಬಂದ'ನೆಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ತನಗೆ ಜ್ಞಾನಾದಿಗುಣಪ್ರದನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯದೇ ಗರ್ವಿತನಾದ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೆ, ಎಲ್ಲವೂ ಈಶ್ವರಾಧೀನವೆಂದು ತಿಳಿಸಿ ಗರ್ವವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ, ಛಾಂದೋಗ್ಯದ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯು ಉಪದೇಶ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. 'ನಾನೇ ದೇವತೆಯೋ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಕೇಶವನೋ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮ ಲಕ್ಷಣದ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಐಕ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಭೇದಶ್ರುತಿಗಳು ಹೊರಟಿವೆ' ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ.

मू– यद्वा ऐक्यवादिसिद्धम् ऐक्यं निराक्रियते । अतत्त्वमसीत्यनेन । वादिप्रतिवादिनामपि प्रवाहरूपेणानादित्वात् उपपन्नम् । यथा अत्रैव प्रकरणे सदेव सौम्येदमग्र आसीदिति स्वमतमभिधाय तद्धैक आहुः, असदेवेदमग्र आसीत्, तस्मादसतः सदजायत इति शून्यवादिप्राप्तं शून्यस्यैव प्रलयेऽवस्थानं जगत्कारणत्वं चानूद्य कुतस्तु खलु सोम्येवं स्यात् कथमसतः सज्जायेतेति निराक्रियते तद्वदत्रापि ऐक्यवादिप्रवाद-प्राप्तस्याद्वैतस्य निराकरणोपपत्तेः ।

ಅಥವಾ ಐಕ್ಯವಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ಐಕ್ಯವನ್ನು 'ಅತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅರ್ವಾಚೀನವಾದ ಐಕ್ಯವಾದಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಗೆ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ? ಎಂದರೆ, ವಾದಿ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳು ಪ್ರವಾಹರೂಪದಿಂದ ಅನಾದಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾದ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಕೂಡುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯು ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲೇ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. *'ಸದೇವ ಸೌಮ್ಯೇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್'* ಎಂಬುದಾಗಿ ಸತ್‌ಶಬ್ದವಾಚ್ಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದನೆಂದು ಸ್ವಮತವನ್ನು ಮೊದಲು ಹೇಳಿ, *'ತದ್ಧೈಕ ಆಹುಃ, ಅಸದೇವೇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್, ತಸ್ಮಾದಸತಃ ಸದಜಾಯತ'* ಎಂಬುದಾಗಿ 'ಮೊದಲು ಅಸತ್ತೇ ಇತ್ತು; ಅಸತ್ತಿನ ದೆಸೆಯಿಂದ ಸತ್ತು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುವರು' ಎಂದು ಶೂನ್ಯಮತ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ''ಶೂನ್ಯವು ಪ್ರಳಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಅದೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ'' ಎಂಬುದನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ, *'ಕುತಸ್ತು ಖಲು ಸೋಮ್ಯೈವಂ ಸ್ಯಾತ್ ಕಥಮಸತಃ ಸಜ್ಜಾಯೇತ'* ಎಂದರೆ 'ಹೀಗೆ ಹೇಗಾದೀತು? ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಸತ್ತು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟೀತು?' ಎಂದು ನಿರಾಕರಣ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅದರಂತೆ, ಇಲ್ಲೂ ಐಕ್ಯವಾದಿಗಳ ಪ್ರವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ, ಎಂದು ಕೂಡುತ್ತದೆ.

ಮೂ– अथवा श्रुतिप्राप्तं वा त्वैक्यं निराक्रियतेऽतत्त्वमसीत्यनेन । न चैतद् अदृष्टचरम् । 'यथा दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेते'त्यादि श्रुतितात्पर्यपरिज्ञानप्राप्तमनीश्वरविषयं काम्यं कर्मेष्टापूर्तमित्यनूद्य 'नाकस्य पृष्ठे सुकृते तेऽनुभृत्वा इमं लोकं हीनं वा विशन्तीति' निराक्रियते निन्दायाः प्रतिषेधे तात्पर्यात् ।

न चैवंविधस्य कर्मणो अन्यतः प्राप्तिरस्ति । ऐक्यस्य कुवादिप्राप्तत्वं श्रुतितात्पर्यापविज्ञानप्राप्तत्वं च मोक्षधर्मे दर्शितम् । अतश्चतुर्धा प्राप्तिसद्भावात्तत्प्रतिषेधो युक्त इति ।

ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿಯೂ ಐಕ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಐಕ್ಯವನ್ನು 'ಅತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸ-ಲಾಗಿದೆ. ಶ್ರುತಿಪ್ರಾಪ್ತವಾದದ್ದನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಹೊಸದೇನಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, 'ಸ್ವರ್ಗಕಾಮನೆ ಇದ್ದವರು ದರ್ಶಪೂರ್ಣಮಾಸಗಳಿಂದ ಯಜಿಸಬೇಕು' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ 'ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಈಶ್ವರ ವಿಷಯವಲ್ಲ, ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮವನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಂಥಾ ಶ್ರುತಿಪ್ರಾಪ್ತಕಾಮ್ಯಕರ್ಮವನ್ನು *'ಇಷ್ಟಾಪೂರ್ತಂ ಮನ್ಯಮಾನಾ ವರಿಷ್ಠಂ'* ಎಂದರೆ 'ಇಷ್ಟಾಪೂರ್ತ (ಇಷ್ಟ = ದರ್ಶ ಪೂರ್ಣಮಾಸಾದಿಗಳು, ಪೂರ್ತ = ಅನ್ನದಾನಾದಿಗಳು)ಗಳನ್ನು ಕೆಲವರು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ, ಮುಂದೆ 'ಸ್ವರ್ಗಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಂಥವರು ಸುಖವನ್ನನುಭವಿಸಿ ಈ ಭೂಲೋಕಕ್ಕೋ ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಹೀನವಾದ ಲೋಕಕ್ಕೋ ಬೀಳುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ನಿಂದಿಸ-ಲಾಗಿದೆ. ನಿಂದೆಗೆ ನಿಷೇಧದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಈ ವಿಧವಾದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೆಯ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಇಲ್ಲ.

ಐಕ್ಯವು ಕುವಾದಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ, ಶ್ರುತಿತಾತ್ಪರ್ಯ-ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೇ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ-ಪಾದಿತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಕಾರ ಎಂದರೆ, ಸಾಧಾರಣೀ ಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಅಸಾಧಾರಣೀ ಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಐಕ್ಯವಾದಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಹಾಗೂ ಶ್ರುತಿತಾತ್ಪರ್ಯದ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತಿ - ಎಂಬ ನಾಲ್ಕುವಿಧವಾದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಇರುವುದರಿಂದ ಐಕ್ಯವನ್ನು ನಿಷೇಧ ಮಾಡುವುದು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಜಗತ್ ಸತ್ಯತ್ವಸಾಧಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳು

ಛಾಂದೋಗ್ಯದ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿ, ಅದನ್ನು ಉಪಪಾದನೆ ಮಾಡಲು ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ,

ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿರುವ ತತ್ತ್ವಮಸಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಭೇದಪರವೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವುದು? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದರೆ, 'ಪೂರ್ವಾರ್ಧವು ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಜಗತ್ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೇ ಅನುಕೂಲವಾಗಿವೆಯೆಂದು ಈಗ ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

मू– कविः सर्वज्ञः । मनीषी मनसामीशिता । परिभूतः सर्वानीति परिभूः । सर्वतो वरः । स्वयम्भूराश्रयो यस्यासौ स्वयम्भूः स्वतन्त्रः परमेश्वरोऽर्थान् महदादीन् शाश्वतीभ्यः समाभ्यः सर्वेष्वपि कालेषु याथातथ्यतो याथार्थ्येनैव सत्यानेव व्यदधात् निर्मितवान् । निर्माणे शक्तिप्रदर्शनार्थं कविरित्यादि ।

स्पार्हं स्पृहणीयं हविरादिकं वसु भक्तेभ्यो जेतोत प्राप्तापि तथा तेभ्यः स्पार्हं वसुफलं दातापि ।

परमेश्वरो यद्विश्वं चिकेत चकार तत्सत्यमिति सत्यमेव । कुतः न मोघम् अर्थक्रियास्वनुपयुक्तं न भवति ।

हे मघवानौ धनवन्तौ इन्द्रबृहस्पती युवोर्युवयोः अधीनं विश्वं सत्यमित् तत्सत्यमेव । कुतः युवयोः सत्यजगत्पालनादिकं व्रतं कर्म आपश्च न सर्वा देवता अपि प्रमिनन्ति जानन्ति । न केवलमहमेव ।

अस्य महतः सर्वोत्कृष्टस्य सत्यस्य परमेश्वरस्य महानि महान्ति सत्यानि करणानि कर्माणि नु इदानीमेव प्रावोचम् । विषयस्यासत्यत्वे कर्मणां सत्यत्वमयुक्तम् । सत्यकर्मा सत्यकर्मनामा ।

अप्रतिष्ठम् बाधितत्वात् । ते असुराः अपरस्परसम्भूतं परमेश्वराधिष्ठितयाः प्रकृतेर्महान् महतोऽहङ्कार इत्यादिक्रमेण परस्परसम्भूतं न भवति । सत्यं न चेत् किं तर्हि अन्यत् सदसद्व्याम् । कामहैतुकम् । काम इति कार्येण कारणं मिथ्याज्ञानमुपलक्ष्यते । नष्टात्मानो

नष्टचित्ताः अल्पबुद्धयोऽल्पज्ञानाः प्रभवन्ति कलियुगादौ । क्षयाय अनिष्टप्राप्तये ।

'ಕವಿರ್ಮನೀಷೀ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಜ್ಞನೂ, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಪ್ರೇರಕನೂ, ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಮೀರುವವನೂ (ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠನೂ), ತನಗೆ ತಾನು ಆಶ್ರಯನಾದ, ಸ್ವತಂತ್ರನೂ ಆದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಮಹದಾದಿ-ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಸರ್ವಕಾಲದಲ್ಲೂ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸತ್ಯನಿರ್ಮಾಣವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು 'ಸರ್ವಜ್ಞ' ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

'ಯಚ್ಚಿಕೇತ ತತ್ ಸತ್ಯಮಿತ್' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹೀಗಿದೆ-ಇಚ್ಛಿಸಲು ಯೋಗ್ಯವಾದ ಹವಿರಾದಿಗಳನ್ನು ಭಕ್ತರಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸತಕ್ಕ ಹಾಗೂ ಭಕ್ತರಿಗೋಸ್ಕರ ಇಚ್ಛಿಸಲು ಯೋಗ್ಯವಾದ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡತಕ್ಕ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಯಾವ ವಿಶ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡಿದ್ದಾನೋ ಅದು ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಪಯುಕ್ತವಲ್ಲ, ಉಪಯುಕ್ತವೇ ಆಗಿದೆ.

'ವಿಶ್ವಂ ಸತ್ಯಂ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವು ಹೀಗಿದೆ - 'ಎಲೈ! ಧನವಂತ-ರಾದ ಇಂದ್ರ ಬೃಹಸ್ಪತಿಗಳೇ! ನಿಮ್ಮ ಅಧೀನವಾದ ವಿಶ್ವವು ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಿಮ್ಮ ಸತ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಪಾಲನಾದಿವ್ರತವನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ದೇವತೆಗಳೂ ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ; ನಾನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ'.

'ಸತ್ಯಾಸತ್ಯಸ್ಯ ಕರಣಾನಿ ವೋಚಂ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು 'ಸರ್ವೋತ್ತಮನಾದ ಸತ್ಯನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಮಹತ್ತರವಾದ ಸತ್ಯವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಾನು ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ' ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ವಿಷಯಗಳು ಅಸತ್ಯವಾದರೆ, ಕರ್ಮಗಳು ಸತ್ಯ-ವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಶ್ರುತಿಯು, ಭಗವಂತನು ಸತ್ಯವಾದ-ದ್ದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದರಿಂದಲೇ 'ಸತ್ಯಕರ್ಮಾ' ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಹೇಳುವವರ ನಿಂದೆಯೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಅಸತ್ಯವೆಂದೂ, ಬಾಧಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಅಪ್ರತಿಷ್ಠವೆಂದೂ, ನಿರೀಶ್ವರವೆಂದೂ ಅಸುರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ ಅಧಿಷ್ಠಿತವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಮಹತ್ತತ್ತ್ವ, ಮಹತ್ತತ್ತ್ವದಿಂದ ಅಹಂಕಾರತತ್ತ್ವ ಇತ್ಯಾದಿ ಕ್ರಮ-ದಿಂದ ಜಗತ್ತು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಭೂತವಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ಯವಲ್ಲವಾದರೆ ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಸದಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಕಾಮವೇ ಕಾರಣವುಳ್ಳದ್ದು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕಾಮ ಎಂಬ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಕಾರಣವಾದ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಪಲಕ್ಷಣಯಾ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದ ಜಗತ್ತು ಕಲ್ಪಿತ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ನಷ್ಟ ಚಿತ್ತರೂ, ಅಲ್ಪಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಆದ ಇಂಥಾ ಅಸುರರು ಕಲಿಯುಗದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಅನಿಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿಯೇ ಅವರು ಜನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅದ್ವೈತಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥ

ಇಷ್ಟಾದರೂ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಹೇಳುವಂತೆ 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಇತ್ಯಾದಿ ಕೆಲವು ಶ್ರುತಿಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈಗ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಮೂ– एताः श्रुतयः अहं ब्रह्मास्मि, तद् योऽहं सोऽसौ, योऽसौ सोऽहम् । योऽसावादित्ये पुरुषः सोऽहमस्मि । स यश्चायं पुरुषो यश्चासावादित्वे स एकः । अन्तर्याम्यपेक्षयाप्रवृत्तमितिशेषः ।

तद् यः सप्रसिद्धो योऽहं योऽसौ सूर्ये स्थितः परमात्मा सोऽहम् । तत्राद्ये वाक्ये अहं शब्देनान्तर्यामिणं निर्दिश्य तस्य देशकालपूर्णत्वलक्षणं ब्रह्मत्वमुच्यते ।

द्वितीये तु स्थानभेदेनान्तर्यामिणोरपि भेदशङ्कायां स्वान्तर्यामिणः सूर्यान्तर्गतेन परमात्मनैक्यमभिधाय पुनरिन्द्रार्जुनादिवदवान्तर-विशेषनिरासाय योऽसौ सोऽहमिति सूर्यान्तर्गतस्य स्वान्तर्यामिणैक्य-मुच्यते । तृतीयेऽप्येवमेव ।

अहं शब्दस्यान्तर्यामिवाचित्वं कुत इत्यत आह । अ इतीति । अहमित्यपि पदं तत्र ब्रह्मविषयतयावगतमित्यर्थः । अहमित्यपि पदं तत्र विषयतयाऽवगतमित्यर्थः । अहं नाम हरिर्नित्यमहेयत्वात्प्रकीर्तितः । नञ्पूर्वकात् ओहाक् त्यागे इत्यस्मात्कर्मणि क प्रत्यय इत्युक्तं भवति ।

'ತದ್ ಯೋಽಹಂ ಸೋಽಸೌ ಯೋಽಸೌ ಸೋಽಹಮ್' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವು ಹೀಗಿದೆ. 'ಯಾವ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ' ಅಹಂ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯನಾದ ನನ್ನ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯೋ ಅವನೇ ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿ ಇರುವನು, ಯಾರು ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪರಮಾತ್ಮನೋ ಅವನೇ ನನ್ನ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದ 'ಅಹಂ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯನು'.

ಇದರಲ್ಲಿ 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಎಂಬ ಮೊದಲನೇ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ, ಅಹಂ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ, ಆತನಿಗೆ ದೇಶಕಾಲಪೂರ್ಣತ್ವ ರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಎರಡನೆಯ 'ತದ್ ಯೋಽಹಂ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನಭೇದದಿಂದ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಗಳಿಗೆ ಭೇದಶಂಕೆಯು ಬಂದರೆ, ಸ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿಗೆ ಸೂರ್ಯಾಂತರ್ಗತ ಪರಮಾತ್ಮನೊಡನೆ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿ, ಮತ್ತೆ ಇಂದ್ರಾರ್ಜುನಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತೆ ಅವಾಂತರವಿಶೇಷವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ, ಸೂರ್ಯಾಂತರ್ಗತ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿಯೊಡನೆ ಐಕ್ಯವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

'ಸ ಯಶ್ಚಾಯಂ ಪುರುಷೇ ಯಶ್ಚಾಸಾವಾದಿತ್ಯೇ ಸ ಏಕಃ' ಎಂಬ ಮೂರನೇಯ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲೂ ಹೀಗೆಯೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

'ಅಹಂ ಶಬ್ದವು ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ?' ಎಂದರೆ, *'ಅಃ ಇತಿ ಬ್ರಹ್ಮ'* ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅಹಂ ಪದವೂ ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯಕನೆಂದು ಜ್ಞಾತವಾಗಿದೆ. ಭಗವಂತನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯಾರೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರೀಹರಿಯು 'ಅಹಂ' ಎಂದು

ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. 'ನಞ್'ಪೂರ್ವಕವಾದ 'ಓಹಾಕ್ ತ್ಯಾಗೇ' ಎಂಬ ಧಾತುವಿನ ಮೇಲೆ ಕರ್ಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಕ'ಪ್ರತ್ಯಯ ಬಂದರೆ 'ಅಹಂ' ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಭೇದವು ಸತ್ಯ

'ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಇದ್ದರೂ ಅದು ಅಸತ್ಯಭೇದದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥಭಾಗವು ಹೊರಟಿದೆ.

ಮೂ– सत्यमेनमनुविश्वे मदन्ति रातिं देवस्य गृणतो मघोनः । गृणतः स्तुवतो मघोनो देवस्येन्द्रस्य रातिं मित्रमेनं विष्णुमनु तस्मात् हेतोरिति यावत् विश्वे सर्वेऽपि प्राणिनो मदन्ति हृष्यन्तीत्येतदीश्वरस्य जीवानां चोपजीव्योपजीवकत्वं सत्यम् ।

सत्यः सो अस्य महिमा गृणे शवो यज्ञेषु विप्रराज्ये । स प्रागुक्तोऽस्य विष्णोर्महिमा महत्त्वं सर्वोत्तमत्वमित्यर्थः सत्यः । तं सत्यमहिमानम् अह विप्रराज्यरूपेषु यज्ञेषु शवः सुखमुद्दिश्य गृणे स्तौमि ।

'ಸತ್ಯಮೇನಮನು' ಎಂಬ ಮಂತ್ರದ ಅರ್ಥವು ಹೀಗಿದೆ – 'ಸ್ತೋತ್ರ-ಮಾಡತಕ್ಕ ದೇವೇಂದ್ರನ ಮಿತ್ರನಾದ ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ, ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣುನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾಗಿ, ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಸಂತೋಷಪಡುತ್ತವೆ. ಈ ಭಗವಂತನ ಉಪಜೀವ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಜೀವರ ಉಪಜೀವಕತ್ವವು ಸತ್ಯವಾದದ್ದು.'

'ಸತ್ಯಃ ಸೋ ಅಸ್ಯ ಮಹಿಮಾ' ಎಂಬ ಮಂತ್ರದ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ – 'ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಮಹಿಮೆಯು, ಎಂದರೆ, ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವು ಸತ್ಯವಾದದ್ದು. ಆ ಸತ್ಯಮಹಿಮೆಯನ್ನು ನಾನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ರಾಜ್ಯರೂಪ-ವಾದ ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ ಸುಖವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಕೊಂಡಾಡುತ್ತೇನೆ.'

ಹೀಗೆ ಭೇದವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.

'ಈ ಭೇದಸತ್ಯತ್ವವು ಅವಾಂತರಸತ್ಯತ್ವ ಎನ್ನಬಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ, ಮೋಕ್ಷಾನಂತರವೂ ಭೇದವನ್ನು ಶ್ರುತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಸಲು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥವು ಹೊರಟಿದೆ.

ಮೂ– गुहायां हृदये । व्योमन् व्योम्नि । ब्रह्मणा सहेति भेदोक्तिः ।

न च ब्रह्मणा ब्रह्मस्वरूपेण सर्वान् कामान् सह युगपदश्नुते इति व्याख्येयम् । ब्रह्मात्मैकत्वं प्राप्तस्य कामावास्यनङ्गीकारात् । सर्वभेद-निवृत्त्युपलक्षणमेतदिति चेन्न । लक्षणायां प्रयोजनाभावात् ।

1. ತೈತ್ತಿರೀಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವಲ್ಲಿಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ರೀತಿಯಾದದ್ದು? ಅದರ ಫಲವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಯಾವ ರೀತಿಯಾದದ್ದು? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ, ಅದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ :

'ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಯಾರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮನೊಡನೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮ-ಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ'. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನೊಡನೆ ಕಾಮಾನುಭವವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯ ನಂತರವೂ ಭೇದವಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಶಂಕಾ : ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಏಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಾರದು?

ಪರಿಹಾರ : ಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಮೇಲೆ ಕಾಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಐಕ್ಯವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಶಂಕಾ : 'ಬ್ರಹ್ಮರೂಪದಿಂದ ಕಾಮಪ್ರಾಪ್ತಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಎಲ್ಲಾ ಭೇದ ನಿವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಲಕ್ಷಣದಿಂದ ತಾತ್ಪರ್ಯ' ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ.

ಪರಿಹಾರ : 'ಬ್ರಹ್ಮನೊಡನೆ ಸುಖಪಡುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೇ ಕೊಡುತ್ತಿರುವಾಗ, ಹೀಗೆ ಉಪಲಕ್ಷಣಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಲು ಏನೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಹಾಗೆ ಮಾಡಬಾರದು.

मू– ऋचां त्वः पोषमास्ते पुपुष्वान् गायत्रं त्वो गायति शक्वरीषु । ब्रह्मात्वो वदति जातविद्यां यज्ञस्य मात्रां विमिमीत उत्वः । त्वः कश्चिद्ब्रह्मा पुपुष्वान् पुष्टः सन् ऋचां पोषं पुष्टमुच्चारणं कुर्वन्नास्ते । त्वस्तु ब्रह्मा शक्वरीषु ऋक्षु गायत्रं साम गायति त्वस्तु ब्रह्मा जातविद्यां पौरुषेयीं विद्यां वदति । त्वस्तु ब्रह्मा यज्ञस्य विष्णोर्मात्रास्वरूपं विमिमीते ध्यायतीति ।

न च वाच्यं ऋत्विगृविषयमेतमिति । एकस्मिन्यज्ञे अनेकेषां ब्रह्मणाम् अभावात् । अन्यथा त्वो ब्रह्मेत्यस्य वैय्यर्थ्यात् । ब्रह्मानुचराः त्रयोऽपि ब्रह्माण इति चेन्न । तथापि तेषां ऋक्पोष्वादिप्रसिद्ध्यभावात् । यज्ञे जातविद्योपयोगाभावाच्च ।

'ಋಚಾಂ ತ್ವಃ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ಒಬ್ಬ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪುಷ್ಟನಾಗಿ ಋಕ್ಕುಗಳ ಪುಷ್ಟವಾದ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಬ್ರಹ್ಮನು ಶಕ್ವರೀಋಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ಗಾಯತ್ರನಾಮವನ್ನು ಗಾಯನ-ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪೌರುಷೇಯ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾನೆ'. ಇಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬ್ರಹ್ಮರನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಮುಕ್ತರ ವಿಷಯವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

'ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಾಖ್ಯ ಋತ್ವಿಜನ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ' ಎನ್ನಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದು ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬ್ರಹ್ಮರು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಬ್ರಹ್ಮರ ವಿಷಯವು ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, 'ಯಾವುದೋ ಒಬ್ಬ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬ ಮಾತು ಕೂಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಗಣದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅನುಚರರು ಮೂವರೂ ಸಹ ಬ್ರಹ್ಮರೇ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಈ ಬ್ರಹ್ಮರುಗಳು ಋಗಾದಿಗಳನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾರೆ' ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಜಾತವಿದ್ಯೆಗೆ (ಪೌರುಷೇಯ) ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ.

ಮೂ– परञ्ज्योतिः परमात्मनमुपसम्पद्य तत्समीपं प्राप्येति भेदोक्तिः ।

'ಪರಂಜ್ಯೋತಿ' ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಸಮೀಪಿಸಿ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಸಮೀಪವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ' ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು.

ಮೂ– सहमुक्ताः ज्ञातयः । अज्ञातयस्तु कल्पान्तरमुक्ताः ।

('ಜ್ಞಾತಿಭಿರ್ವಾ ಅಜ್ಞಾತಿಭಿರ್ವಾ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ) 'ಸ್ತ್ರೀಯರಿಂದ, ಯಾನಗಳಿಂದ, ಜ್ಞಾತಿಗಳಿಂದ, ಅಜ್ಞಾತಿಗಳಿಂದ' ವಿಹರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತಿಗಳೆಂದರೆ ಒಟ್ಟಿಗೇ (ಒಂದೇ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ) ಮುಕ್ತರಾದವರು. ಅಜ್ಞಾತಿಗಳೆಂದರೆ ಕಲ್ಪಾಂತರದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತರಾದವರು. ಈ ಶ್ರುತಿಯೂ ಮುಕ್ತರ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಮೂ– यथोदकं शुद्धे शुद्धमासिक्तं तादृगेव भवति । न तु तदेव भवति । एवं मुनेर्विजानतः आत्मा भवति गौतमेति । एवं मुनेर्विजानतः विजानतां मुनीनाम् आत्मा अधिपतिः । हिरण्यगर्भो विमुक्तः परमात्मानं प्राप्य तादृगेव भवति किमुतान्य इत्यर्थः ।

'ಶುದ್ಧವಾದ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧವಾದ ನೀರನ್ನು ಸೇರಿಸಿದರೆ ಅದರಂತೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ, ಅದೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಜ್ಞಾನಿಗಳಾದ ಮುನಿಗಳಿಗೆ ಅಧಿಪತಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರೂ ಕೂಡ ಮುಕ್ತರಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಹೊಂದಿ ಪರಮಾತ್ಮನಂತೆಯೇ ಆಗುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ'. ಉಳಿದವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ್ದೇನು - ಎಂದು ಕಾಠಕ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಭೇದವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗಿದೆ.

ಮೂ– तदा विद्वान् पुण्यपापे विधूय निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति । साम्यं परमात्मना निर्दुःखत्वादिसादृश्यमुपैतीति भेदोक्तिः ।

'ಯಾವಾಗ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೋ ಆಗ ಜ್ಞಾನಿಯು ಪುಣ್ಯ-ಪಾಪಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು, ದೋಷರಹಿತನಾಗಿ, ಪರಮಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬ ಆಥರ್ವಣಶ್ರುತಿಯು 'ಜ್ಞಾನಿಯು ಮುಕ್ತನು, ನಿರ್ದುಃಖತ್ವಾದಿ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ' ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಸಾದೃಶ್ಯವು ಭೇದಘಟಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು.

मू– प्राप्ताक्षिकर्णफलत्वादक्षण्वन्तोऽक्षिमन्तः कर्णवन्तश्च मुक्ताः सखायः परस्परं प्रीतियुक्ताः मनोजवेषु प्रज्ञादिगुणेष्वसमाः तारतम्योपेता बभूवुः ।

तत्र केचिदादघ्नासः आदघ्नाः । अर्श आदिभ्योऽच् । बहुप्रमाणक्षीराब्धिमन्तः तत्क्रीडापराः । त्वे केचित् उपकक्षासः उपकक्षाः । कक्षस्य वनस्य उपसमीपे उ एव वर्तमानाः वनक्रीडारताः । त्वे स्नात्वा स्नातव्याः हृदा इव गम्भीराः ददृशे ददृशिरे । परमेश्वरमेव ददृशुरिति ।

'ಅಕ್ಷಣ್ವಂತಃ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವು ಹೀಗಿದೆ- 'ಕಣ್ಣಿನ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆದದ್ದರಿಂದ ಕಣ್ಣುಳ್ಳವರು, ಕಿವಿಯ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆದದ್ದರಿಂದ ಕಿವಿ-ವುಳ್ಳವರು' ಎಂದು ಕರೆಸತಕ್ಕ ಮುಕ್ತರು ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದವರಾಗಿ ಜ್ಞಾನಾದಿಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯಸಹಿತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಆದಘ್ನರು. ದಘ್ನ ಎಂದರೆ ಕ್ಷೀರ ಎಂದರ್ಥ. ಆ ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಬಹು ಎಂದರ್ಥ. 'ಉಳ್ಳವರು' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಚ್ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಬಂದಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆದಘ್ನರು ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಬಹುಕ್ಷೀರವುಳ್ಳವರು ಎಂದರ್ಥ. 'ಬಹು-ಪ್ರಮಾಣಕ್ಷೀರವುಳ್ಳ ಕ್ಷೀರಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಕ್ರೀಡಾರತರು' ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಉಪಕಕ್ಷರು. ಕಕ್ಷ ಎಂದರೆ ವನ. ಉಪ ಎಂದರೆ ಸಮೀಪ. ವನಕ್ರೀಡಾರತರು ಎಂದರ್ಥ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಸ್ನಾನಮಾಡಲು ಯೋಗ್ಯವಾದ ಗಂಭೀರವಾದ ಮಡುಗಳಂತೆ ಕಂಡರು, ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೇ ನೋಡಿದರು. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮುಕ್ತವಿಷಯಗಳು.

मू– जगद् व्यापारवर्जम् । मुक्तः सर्वान्कामान् आप्त्वाऽमृतः समभवत् समभवत् । इति ऐश्वर्यमर्यादोक्त्या जगद्व्यापारवतो हरेः भेदोऽवगम्यते ।

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು ಮುಕ್ತರಿಗೆ ಜಗತ್‌ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷಾನಂತರವೂ ಭೇದವಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮುಕ್ತನು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ, 'ಜಗದ್ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ, ಭಗವಂತನಿಗೆ ಜಗದ್ವ್ಯಾಪಾರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಇರುವುದರಿಂದ ಭಗವಂತನಿಗೂ ಮುಕ್ತನಿಗೂ, ಭೇದವಿದೆ-ಯೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ಮೈತ್ರೇಯೀ-ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯಸಂವಾದದಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತಭೇದವಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

मू– स यथा सैन्धवघनोऽयं बाह्यः कृत्स्नो रसघनो एवैवं वा । अनेयमात्मानं बाह्यः कृत्स्नः प्रज्ञानघन एवैतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति । न प्रेत्य सञ्ज्ञाऽस्तीति अनेन ब्रवीमीति होवाच याज्ञवल्क्यः । सा होवाच मैत्रैयी अत्रैव मा भगवान्मोहान्तमपीपियत् न प्रेत्य सञ्ज्ञास्तीति । स होवाच न अहं मोहं ब्रवीमि । अविनाशी वा अयमात्मानुच्छित्तिधर्मा । यत्र हि द्वैतमिव भवति । तदितर इतरं पश्यति । तदितर इतरं जिघ्रति । तदितर इतरं रम्यते । तदितर इतरमभिवदति । तदितर इतरं शृणोति । तदितर इतरं मनुते । तदितर इतरं स्पृशति । तदितर इतरं विजानाति । यत्रत्वस्य सर्वमात्मा-त्वैवाऽभूत्तत्केन कं पश्येत् केन कं जिघ्रेत् । केन कं रसयेत् । तत्केन कमभिवदेत् । तत्केन कं श्रुणुयात् । तत्केन कं अन्वीत । तत्केन कं स्पृशेत् । तत्केन कं विजानीयात् । येनेदं सर्वं विजानाति तं केन विजानीयात् । स एष नेति नेत्यात्मा गृह्यो न हि गृह्यते शीर्षो न हि

शीर्यते सङ्गो न हि सज्जते सितो न व्यथते न निष्यति विज्ञातारमरे केन विजानीयादित्युक्तानुशासनासि मैत्रेय्येतावदरे खल्वमृतत्वमिति होक्त्वा याज्ञवल्क्यो विजहार ।

यद्वैतन्नपश्यति पश्यन् वै तन्न पश्यति । न हि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो विद्यते । अविनाशित्वान्न तु तद्वितीयमस्ति । ततोऽन्यद्विभक्तं पश्येत् । यदद्वैतं न हि जिघ्रति यदद्वैतं न रसयते । यदद्वैतं न वदति यदद्वैतं न शृणोति इत्यादि ।

ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಮೈತ್ರೇಯೀ-ಯಾಜ್ಞ್ಯವಲ್ಕ್ಯ ಸಂವಾದರೂಪವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ನೋಡಿದಾಗ ಅದ್ವೈತಪರವಾಗಿ ಕಂಡರೂ, ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡಿದಾಗ ದ್ವೈತಪರವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆ ವಿವೇಚನ-ಪ್ರಕಾರವನ್ನೇ ವಾಗ್ವಜ್ರಕಾರರು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ.

मू- यत्तद्विष्णुः पश्येत् पश्यन्वै तन्न पश्यति । नित्यज्ञान-स्वरूपत्वात् तत्समो नान्य इष्यते । यत्किञ्चिद्वस्तु भगवता न दृष्टं तन्नास्त्येव । विद्यमानं सर्वं पश्यत्येव । न हि द्वितीयो द्रष्टा यो विभक्तत्वेन जगत्पश्यति नान्योऽतोस्ति न चापरम् । न ह्यन्यो विद्यते द्रष्टा यः पश्येत्तददर्शितम् । ब्रह्मादिरपि यो द्रष्टा पश्येत्तस्य प्रसादतः । तददृष्टं कुतः पश्येदतः को वा विरोध इति च ।

यदवतारादिकं तत्त्वेन न पश्यति न तु तत्ततो द्वितीयम् । नित्यज्ञानत्वात् । भ्रमाभावात् । यद्विभक्तत्वेन विष्णुः पश्यति । तत्ततोऽत्यदस्ति चेति च । यस्माद्विष्णुः विश्वं विभक्तत्वेन पश्यति तस्मात्तदन्यदस्त्येव ।

ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ವಿಷ್ಣುವು ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪಿಯು. ಅವನ ಸಮರು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಇಲ್ಲ. ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಭಗವಂತನು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲವೋ

ಅದು ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇರತಕ್ಕ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನೋಡಿಯೇ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನೋಡುವವನು ಆ ಭಗವಂತನ ಹೊರತಾಗಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಇಲ್ಲ. ಭಗವಂತನು ಏನು ಕಂಡಿದ್ದಾನೋ ಅದೇ ಇರತಕ್ಕದ್ದು, ಬೇರೆಯದಲ್ಲ. ಭಗವಂತನು ಕಾಣದೇ ಇರತಕ್ಕದ್ದನ್ನು ಕಾಣುವವನು ಬೇರೆ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಜೀವರೂ ಭಗವಂತನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಭಗವಂತನು ಕಾಣದೇ ಇದ್ದನ್ನು ಹೇಗೆ ಯಾರು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಹೊರಟಿವೆ.

ಯಾವ ಅವತಾರಾದಿಗಳನ್ನು ಭಗವಂತನು ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅವು ಭಗವಂತನಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಭಗವಂತನು ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆತನಿಗೆ ಭ್ರಮವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ವಿಷ್ಣುವು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೋ ಅಂಥದ್ದು ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಇದೆ. ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿಷ್ಣುವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೋ ಆದರಿಂದ ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜಗತ್ತು ಇದೆ.

मू– न च जगदभावोऽत्रोच्यते अन्यद्विभक्तमिति विशेषण-वैय्यर्थ्यात् ।

ಈ ಮೇಲಿನ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಜಗತ್ತು ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಹೇಳುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ 'ಬೇರೆಯದು ಇಲ್ಲ' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಬೇಕಿತ್ತು. ಯಾವುದನ್ನು ವಿಷ್ಣುವು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಭಿನ್ನವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

मू– विज्ञानघन एवैतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानुविनश्यतीति संसारे ज्ञानस्वरूपस्य जीवस्य भूतोत्पत्तिविनाशनिमित्तावुतात्ति-विनाशौ इत्यभिधाय न प्रेत्य सञ्ज्ञा अस्तीति । मुक्तस्य तु भूतानां विनिवृत्तत्वात् । निमित्तं वृत्तिज्ञानम् । उपलक्षणमेतत् । उत्पत्त्यादिकं च नास्तीति याज्ञवल्क्येनोक्तम् ।

ಜ್ಞಾನರೂಪಿಯಾದ ಜೀವನು ಸಂಸಾರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಚಭೂತಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ, ಆ ಪಂಚಭೂತಗಳ ವಿಯೋಗದಿಂದ ಮರಣವನ್ನು ಹೊಂದುವನು. ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಭೂತಗಳ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಭೂತ-ನಿಮಿತ್ತವಾದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲ. ಇದು ಉಪಲಕ್ಷಣ; ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶಗಳೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

मू– ततो मोक्षस्वरूपं सम्यक् ज्ञातुकामा मैत्रेयी सर्वथा ज्ञानाभावोऽनेनोक्त इत्यारोप्यात्रैव मा भवानित्याह– भगवन् अत्रैवावश्यवेदितव्यविषये मा मां मोहान्तं मोहाख्यं विनाशम् अपीपिपत् प्रापितवान् । कथम् । प्रेत्य मोक्षानन्तरं सञ्ज्ञा ज्ञानं नास्तीति । न चेदं सम्यज्ज्ञानम् । परमपुरुषार्थे मोक्षे ज्ञानाभावस्यासम्यक्त्वादिति । मुक्तौ ज्ञाननाशस्य पूर्ववाक्ये दोषत्वेनोक्तत्वात् ।

ಅನಂತರ ಮೋಕ್ಷಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯ ಬಯಸಿದ ಮೈತ್ರೇಯಿಯು (ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರ ಪತ್ನಿಯು), 'ಸರ್ವಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ-ವೆಂದು ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ' ಎಂದು ಆರೋಪಿಸಿ ಮಾತನಾಡಿದರು. 'ಎಲೈ! ಪೂಜ್ಯರೇ, ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ನೀವು ಎನಗೆ ಮೋಹವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೀರಿ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಮುಕ್ತಿಯ ಅನಂತರ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದೀರಿ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವಾದ ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸೊಗಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನನಾಶವು ದೋಷ-ವೆಂಬುದಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ.

मू– अथ याज्ञवल्क्यो न वा अहं मोहं ब्रवीमीति नाहं मोहकं वाक्यं ब्रवीमि त्वं तु भूतेभ्य इति प्रकरणमननुसन्धायान्यथा कल्पयसीत्युवाच ।

ಅನಂತರ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು, 'ನಾನು ನಿನಗೆ ಮೋಹಕವಾದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ನೀನಾದರೋ ಭೂತನಿವೃತ್ತ್ಯ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೇ ಬೇರೆಯ ರೀತಿ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದೀಯೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರು.

मू– पुनस्तस्या विशेषजिज्ञासां ज्ञात्वा मोक्षविषयवादिविप्रतिपत्ती निराकुर्वन् शून्यवाद्यभिमतमात्मविनाशलक्षणं मोक्षम् अविनाशी वा अरेऽयमात्मा इति निराकृत्य विशेषगुणोच्छेदलक्षणं, वैशेषिकाद्यभिमत मोक्षं निराकृतवान् । न विद्यते उच्छित्तिर्येषां तेऽनुच्छित्तयः अनुच्छित्तयः धर्मा यस्यासौ अनुच्छित्तिधर्मेति मुक्तस्य ज्ञानादीनां धर्माणामपि अनुच्छित्तिरुच्यते ।

ननूच्छित्तिर्धर्मो यस्यासौ उच्छित्तिधर्मा नोच्छित्तिधर्माऽनुच्छित्ति-धर्मेति स्वरूपाविनाश एवोच्यते । न तु धर्मानुच्छित्तिरिति चेन्न । स्वरूपाविनाशस्याविनाशीत्यनेनैवोक्तत्वात् ।

निर्विकारत्वं तेनोक्तमिति चेत् तथापि, अनुच्छित्तिरिति बहु-व्रीहिणैव पूर्णत्वात् धर्मपदवैय्यर्थ्यम् ।

ಮತ್ತೆ ಮೈತ್ರೇಯಿಯ ವಿಶೇಷ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ತಿಳಿದು, ಮೋಕ್ಷವಿಷಯಕ ನಾದ ವಾದಿಗಳ ವಿವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾ, ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳಿಗೆ ಅಭಿಮತ-ವಾದ ಆತ್ಮವಿನಾಶರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು, 'ಆತ್ಮನು ಅವಿನಾಶಿ' ಎಂದು ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅನಂತರ ವೈಶೇಷಿಕರಿಗೆ ಅಭಿಮತವಾದ ವಿಶೇಷಗುಣ ನಾಶವೆಂಬ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮುಕ್ತನು ಅನುಚ್ಛಿತ್ತಿಧರ್ಮನು; ಎಂದರೆ, ಉಚ್ಛೇದರಹಿತವಾದ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳವನು. ಮುಕ್ತನ ಜ್ಞಾನಾ-ನಂದಾದಿಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ನಾಶವಿಲ್ಲವೆಂದರ್ಥ.

'ಅನುಚ್ಛಿತ್ತಿಧರ್ಮಾ' ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಉಚ್ಛಿತ್ತಿ (ನಾಶ) ಎಂಬ ಧರ್ಮ-ವುಳ್ಳವನಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. 'ಇದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ನಾಶವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಧರ್ಮಗಳ ಅವಿನಾಶವಲ್ಲ' ಎನ್ನಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಿನಾಶಿ ಎಂಬ ಪದದಿಂದಲೇ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ನಾಶವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. 'ಅನುಚ್ಛಿತ್ತಿಧರ್ಮಾ' ಎಂಬುವುದಕ್ಕೂ ಹಾಗೆಯೇ ಅರ್ಥ-ಮಾಡಿದರೆ ಪುನರುಕ್ತಿದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ.

'ಅನುಚ್ಛಿತ್ತಿಧರ್ಮಾ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ನಿರ್ವಿಕಾರ ಎಂದರ್ಥ' ಎಂದರೆ, ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅನುಚ್ಛಿತ್ತಿ ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಬಹುವ್ರೀಹಿಸಮಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿ ಉಚ್ಛೇದರಹಿತನು ಎಂದು ಮಾಡಿದರೆ, ಈ ಅರ್ಥವು ಪೂರ್ಣವಾಗುವಾಗ ಧರ್ಮಪದವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

मू– अनन्तरं ये अद्वितीयचैतन्यमात्रावस्थानं मोक्षमास्थिताः तन्मते अनिष्टप्रसङ्गं वक्तुं तस्य व्याप्तिसापेक्षत्वात्, ताम् आदौ अवादीत् । यत्र हि द्वैतमिति । द्वयोर्भावो द्विता भेद इति यावत् । तस्या इदं धर्मि द्वैतं भिन्नं वस्तु इत्यर्थः ।

यद्वा द्वीति भावप्रधानम् । द्वित्वेनेतं प्राप्तं द्वीतम् । ततः स्वार्थिकोऽण्, द्वैतं भेदवत् । अथ द्वाभ्यां विरुद्धधर्माभ्यां इतम् द्वीतम् । तत्र भवं द्वैतं भेद इति यावत् ।

यद्वा द्वितेत्यनेकत्वसङ्ख्योच्यते, तत्र भवं द्वैतं भेद एव । द्वित्वेन सङ्ख्येयतम् । तत्र भवं द्वित्वसङ्ख्यया युते भवमिति वा । तत्र भेदिनां भेदस्य च पारतन्त्र्यादिवशब्दः । यदा द्वैतसद्भावः तदेव दर्शनादिभोगो दृष्ट इति ।

एवं व्यतिरेकव्याप्तिमभिधाय इदानीं प्रसङ्गमाह । यत्रत्वस्येति । यत्र मुक्त्यवस्थायाम् अस्य जीवस्य सर्वं करणादिकम् आत्मैवाभूत् स्वव्यतिरेकेण किमपि नाभूत् । तत्तस्यामवस्थायां केन करणेन कं विषयं पश्येत् । न केनापि किमपि पश्यति । येन करणसमूहेन इदं विषयजातं सर्वं विजानाति तमपि मुक्तौ केन विजानीयात् ।

न केनापि, किञ्च विज्ञातारमात्मानं वाऽरे मैत्रेयि केन विजानीयात् न केनापीत्यर्थः ।

ಅನಂತರ ಯಾರು 'ಅದ್ವಿತೀಯ ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರವು ಉಳಿಯುವುದೇ ಮೋಕ್ಷವೆನ್ನುತ್ತಾರೋ' ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಅನಿಷ್ಟಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಹೇಳಲು, ಈ ತರ್ಕವು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಅಪೇಕ್ಷಿವುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಹೀಗಿದೆ– 'ಎಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲೇ ದರ್ಶನಾದಿ ಭೋಗವು ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ'. ಇಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಥವಾ ಭೇದವನ್ನು 'ದ್ವೈತ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ದ್ವೈತ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಭಿನ್ನವಸ್ತು' ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆಂದರೆ, ಅದನ್ನು ಎರಡು ಪ್ರಕಾರ ತೋರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅ) ದ್ವಿ ಎಂದರೆ ಎರಡು, ಎರಡರ ಭಾವಕ್ಕೆ ದ್ವಿತಾ ಎನ್ನುವರು; ಭೇದ ಎಂದರ್ಥ. ದ್ವಿತಾ ಎಂಬ ಧರ್ಮದ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಧರ್ಮಿಯು ದ್ವೈತ ಎನಿಸುತ್ತದೆ; ಭಿನ್ನವಸ್ತು ಎಂದರ್ಥ. ಆ) 'ದ್ವಿ' ಎಂಬುವುದು ಭಾವ ಪ್ರಧಾನ ನಿರ್ದೇಶ. ದ್ವಿ ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ ದ್ವಿತ್ವ ಎಂದರ್ಥ. ದ್ವಿತ್ವದಿಂದ ಇತ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಪ್ತ, ಕೂಡಿದ್ದು 'ದ್ವೀತ', ಇದರ ಮೇಲೆ ಸ್ವಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಣ್ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಬಂದರೆ ದ್ವೈತ ಎಂದು ರೂಪವಾಗುತ್ತದೆ. ಭೇದವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದರ್ಥ. ದ್ವೈತ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಭೇದ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮೂರುಪ್ರಕಾರ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅ) ಎರಡರಿಂದ ಎಂದರೆ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ದ್ವೀತ. ಅಲ್ಲಿರತಕ್ಕದ್ದು ದ್ವೈತ-ಭೇದ. ಆ) ದ್ವಿತಾ ಎಂದು ಒಂದಲ್ಲ, ಅನೇಕ ಎಂಬ ಅನೇಕತ್ವ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿರತಕ್ಕದ್ದು ದ್ವೈತ ಎಂದರೆ ಭೇದವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇ) ದ್ವಿತ್ವ ಸಂಖ್ಯೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ದ್ವೀತ, ಅಲ್ಲಿರತಕ್ಕದ್ದು ದ್ವೈತ ಎಂದರೆ ಭೇದ.

ಹೀಗೆ ವ್ಯತಿರೇಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿ ಈಗ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಜೀವನಿಗೆ ಕರಣ ಮೊದಲಾದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ತನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲದಿರುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಯಾವ ಕರಣದಿಂದ ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಿತ್ತು? ಯಾವ ಕರಣದಿಂದಲೂ ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನೂ ತಿಳಿಯಲು ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಕರಣ ಸಮೂಹದಿಂದ ಈ ವಿಷಯಸಮೂಹವನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆಯೋ, ಆ ಕರಣ ಸಮೂಹವನ್ನಾದರೂ ಮುಕ್ತಿ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಏತರಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕು?

ಏತರಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಮೈತ್ರೇಯಿಯೇ! ವಿಜ್ಞಾತೃ-ವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನಾದರೂ ಯಾವುದರಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕು? ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ (ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತದಿಂದ ಜ್ಞಾನಾ-ಭಾವವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ, ವ್ಯತಿರೇಕವು ದ್ವೈತವಿದ್ದರೇ ದರ್ಶನಾದಿ ಭೋಗ ಎಂದು ತೋರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ).

ಮೂ– एवमत्र प्रयोगः । यदि निर्विशेषचैतन्यमात्रमवशिष्यते न किमपि वस्त्विति मतं स्यात्तदा दर्शनघ्राणादिरूपभोगोऽस्य न स्यात् तथा येनेश्वरेणेदं सर्वं जीवो विजानाति तज्ज्ञानाभावश्च प्रसज्येत । एवं विज्ञातुरात्मनोऽपि ज्ञानं न स्यात् । निर्विशेषत्वेन कर्तृकर्म-भावविरोधात् । भवितव्यं च दर्शनादिभोगेनेश्वरज्ञानेन आत्मज्ञानेन च । अतो निर्विशेषचैतन्यमात्रावस्थानलक्षणोऽपि मोक्षोऽनुपपन्न इत्यापादनात्मक आक्षेप एव, अस्य वाक्यस्यार्थ इति ।

ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನೂ, ಪ್ರಸಂಗವನ್ನೂ ತೋರಿಸಿ ಈಗ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟ-ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು : ಒಂದು ವೇಳೆ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಚೈತನ್ಯ ಮಾತ್ರವು ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಬೇರಾವ ವಸ್ತುವು ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಆಗ ದರ್ಶನ, ಘ್ರಾಣ ಮೊದಲಾದ ಭೋಗವು ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ, ಯಾವ ಈಶ್ವರನಿಂದ ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಜೀವನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ, ಆ ಈಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬೇಕಾದೀತು. ಹಾಗೆಯೇ, ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ತಿಳಿಯತಕ್ಕ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲದೇ ಇರಬೇಕಾದೀತು; ಏಕೆಂದರೆ, ನಿರ್ವಿಶೇಷನಾದ್ದರಿಂದ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನೇ ತಾನೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವೂ, ಕರ್ಮನೂ ಆಗುತ್ತಾನೆಂದರೆ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ. ದರ್ಶನಾದಿಭೋಗವೂ, ಈಶ್ವರಜ್ಞಾನವೂ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಮುಕ್ತಿ-ಯಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ನಿರ್ವಿಶೇಷಚೈತನ್ಯ ಮಾತ್ರವು ಉಳಿಯು-ವುದೆಂಬ ಮೋಕ್ಷವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಆಪಾದನ ರೂಪವಾದ ಆಕ್ಷೇಪವೇ *'ಯತ್ರ ಹಿ ದ್ವೈತಮಿವ ಭವತಿ'* ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು.

मू– मुक्तौ करणाद्यभावात् दर्शनादिकं नास्तीति वस्तुकथनमेवेदं किं न भवतीति चेन्न । अत्रैवेति मैत्रेय्या मुक्तौ ज्ञानादिनाशस्य दोषत्वेनोक्तत्वात् । यदि चात्र मुक्तस्य ज्ञानाभाव एव अर्थः तर्हि मैत्रेय्या कृतस्य उत्तरं वक्तव्यं, न चोक्तं, तेन गम्यते मुक्तस्य ज्ञानाभावो नात्राऽर्थ इति । अविनाशीति तद्धर्माणामप्यविनाशस्योक्तत्वात् ।

ಶಂಕಾ : ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕರಣಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ದರ್ಶನಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ವಸ್ತುಕಥನವೇ ಇದು ಏಕೆ ಆಗಬಾರದು?

ಸಮಾಧಾನ : ಹಾಗಲ್ಲ; 'ಅತ್ರೈವ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮೈತ್ರೇಯಿಯು ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾದಿನಾಶವು ದೋಷವೆಂದು ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಅರ್ಥವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮೈತ್ರೇಯಿಯು ಮಾಡಿದ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಿತ್ತು; ಆದರೆ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಜ್ಞಾನಾಭಾವವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವೆಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. 'ಅವಿನಾಶಿ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಮುಕ್ತನ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಅವಿನಾಶವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

मू– नन्वत्रैव मा भवानिति न मोक्षस्य अपुरुषार्थत्वप्रसङ्गाभिप्रायं किन्तु ज्ञानघन इत्युक्त्वा पुनः तत्प्रेत्य सञ्ज्ञा नास्तीत्युक्ते व्याहतत्वाभिप्रायेणात्रैवेत्युक्तं तत्र, संसारे विज्ञानघनो मोक्षे तु केन कं पश्येदिति परिहारः सङ्गत एवेति ।

मैवम् । तथा सति अत्रैव मा भगवान् मोहान्तं अपीपतत् । विज्ञानघन इति न प्रेत्य सञ्ज्ञास्तीति चेति वाक्यद्वयोपादानप्रसङ्गात् । व्याघातस्योभयाश्रितत्वात् । एकस्यैव तु वाक्यस्योपादानात् तद्विषयमेव दोषोद्भावनमिति ज्ञायते ।

ಆಕ್ಷೇಪ : '*ಅತ್ರೈವ ಮಾ ಭವಾನ್*' ಎಂಬುದು 'ಮೋಕ್ಷವು ಅಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಪ್ರಸಂಗಾಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಹೊರಟಿದ್ದಲ್ಲ.

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನಘನ ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಮತ್ತೆ ಮುಕ್ತನಾದ ಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ, ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ವ್ಯಾಹತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ - ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಹೊರಟಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದರೂ, 'ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಘನನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಯಾರು ಯಾರನ್ನು ಕಾಣಬೇಕು' ಎಂದು ಪರಿಹಾರವು ಸಂಗತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಮಾಧಾನ : ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಹತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದಲ್ಲಿ 'ವಿಜ್ಞಾನಘನ' ಮತ್ತು 'ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ 'ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಮೋಹವು ಬರುತ್ತಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ, ಮೈತ್ರೇಯಿಯು ಒಂದೇ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ದೋಷೋದ್ಭಾವನೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

मू– मग्नस्य हि परेऽज्ञाने किं न दुःखतरं भवेत् । अहमित्येव यो वेद्यः स जीव इति कीर्तितः । स दुःखी स सुखी त्वैव स पात्रं बन्धमोक्षयोरिति परमश्रुतिः । यः स दुःखी स सुखी बन्धमोक्षयोः पात्रं च स जीव इति कीर्तितः । स सर्वास्ववस्थासु अहमिति स्वेन वेद्य इति योजना ।

'ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಬಾಧಕವೂ ಉಂಟು. ಏನೆಂದರೆ; 'ಬಹಳ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ದುಃಖವು ಯಾವುದಿದೆ?' ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣವು ಅಜ್ಞಾನ ರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಮಹಾ-ದುಃಖಕರವೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; 'ಜೀವನಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ 'ಅಹಂ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಪರಮ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾರು ದುಃಖವುಳ್ಳವನೋ, ಸುಖವುಳ್ಳವನೋ, ಬಂಧ ಹಾಗೂ ಮೋಕ್ಷಗಳಿಗೆ ಪಾತ್ರನಾಗಿದ್ದಾನೋ ಅವನಿಗೆ ಜೀವ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅವನು ಎಲ್ಲಾ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ 'ನಾನು' ಎಂಬುದಾಗಿ ತನ್ನಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ಈ ಶ್ರುತಿಯ ಯೋಜನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣ ವಿರುದ್ಧವೆಂದಭಿಪ್ರಾಯ.

मू– यद्वैतं न पश्यतीत्यस्य योजना । शुक्लस्य नीलस्य पिङ्गलस्य हरितस्य लोहितस्य पूर्णः इति नाडीनां परस्परविलक्षणरूपवद्भिः भगवद्रूपैः व्याप्तत्वमुक्तं तेन तद्रूपाणां भेदः प्राप्तः । तथा तद्वा अस्यैतदाप्तकाममकामं रूपमिति इति षष्ठ्या रूपरूपवद्भेदश्च । तन्निराकर्तुमिदमुच्यते । हृदयस्य भवतीति हृदयशब्देन प्रकृतं ब्रह्म भगवान् यद्यस्मात्, शुक्लादिकं रूपं द्वैतं स्वतः परस्परं च भिन्नं न पश्यति, तत्तस्मात् द्वितीयं नास्ति न भवति । भगवता भेदेन अदृष्टत्वेऽपि कुतो न भिन्नम् । न ह्यस्माभिः शुक्तिकाया भिन्नत्वेन रजतं न दृश्यत इत्येतावता तत्ततो न भिन्नम् । मैवम् । पश्यन् सर्वज्ञ एव तच्छुक्लादिकं भिन्नत्वेन न पश्यति वै । एवं तर्हि जीवजडात्मकं विश्वमपि किं ततो न भिन्नम्, नेत्युच्यते । यद्यस्मात् भगवान् यज्जीवादिकं विभक्तं स्वतो विभक्तं भिन्नम् अपश्यत् । तत्तस्मात् ततोऽन्यदेव । भगवता भेदेन दृष्टत्वेऽपि कुतो भिन्नम् । न हि चन्द्रः चन्द्राद्भिन्नत्वेनास्माभिः दृश्यते इत्येतावता भिन्नः । मैवम् । न हि द्रष्टुः परमेश्वरस्य दृष्टेर्ज्ञानस्य विपरिलोपो वैपरीत्यम् अयथार्थत्वं विद्यते अविनाशित्वात् निर्दोषत्वात् अबाधिततत्वादित्यर्थः ।

'ಯದ್‌ದ್ವೈತಂ ನ ಪಶ್ಯತಿ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ವಿಚಾರ.

'ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಸುಪ್ತಿಯ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಈ ಶ್ರುತಿಯ ಸರಿಯಾದ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಶುಕ್ಲ, ನೀಲ, ಪಿಂಗಳ, ಹರಿತ ಮತ್ತು ಲೋಹಿತಗಳಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿವೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಸುಷುಮ್ನಾನಾಡಿಯ ಪಂಚಭೇದಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿಲಕ್ಷಣರೂಪವುಳ್ಳ ಭಗವದ್ರೂಪಗಳಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತ-ವಾಗಿವೆ - ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಈ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿದೆ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ, ಈ ಭಗವಂತನ ರೂಪವು ಆಪ್ತ-ಸಮಸ್ತಕಾಮವುಳ್ಳದ್ದು ಮತ್ತು ಕಾಮರಹಿತವಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ,

ಷಷ್ಠೀವಿಭಕ್ತಿಯ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಭಗವಂತ ಹಾಗೂ ಭಗವಂತನ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿದೆ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ರೂಪಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದವನ್ನೂ, ರೂಪ-ರೂಪಿಗಳ ಭೇದವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಲು ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಹೊರಟಿದೆ. 'ಹೃದಯಸ್ಯ ಭವತಿ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೃದಯ ಶಬ್ದದಿಂದ ಭಗವಂತನು ಪ್ರಕೃತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಭಗವಂತನು ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಶುಕ್ಲಾದಿರೂಪ-ವನ್ನು ತನ್ನಿಂದ ಹಾಗೂ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಎರಡನೆಯದು (ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು) ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಶಂಕಾ : ಭಗವಂತನು ಭಿನ್ನವೆಂದು ಕಂಡಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಏಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿರ-ಬಾರದು? 'ನಾವು ಶುಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ರಜತವನ್ನು ಕಂಡಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಮಾತ್ರದಿಂದ 'ರಜತವು ಶುಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ.

ಸಮಾಧಾನ : ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಭಗವಂತನು ಶುಕ್ಲಾದಿರೂಪಗಳನ್ನು ಭೇದದಿಂದ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. (ನಾವು ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಾದ್ದ-ರಿಂದ ನಾವು ಕಂಡದ್ದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಬಹುದು. ಭಗವಂತನು ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ್ದ-ರಿಂದ ಅವನು ಕಂಡದ್ದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ.)

ಪ್ರಶ್ನೆ : ಇದರಂತೆಯೇ ಜೀವ ಜಡರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಭಗವಂತ-ನಿಂದ ಅಭಿನ್ನವೇ?

ಉತ್ತರ : ಅಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಭಗವಂತನು ಜೀವಾದಿಗಳನ್ನು ತನ್ನಿಂದಲೂ, ಪರಸ್ಪರವಾಗಿಯೂ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಭಿನ್ನವೇ ಆಗಿದೆ.

ಆಕ್ಷೇಪ : ಭಗವಂತನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದರೂ ಏಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕು? ಕೈಯಿಂದ ಕಣ್ಣನ್ನು ತಿವಿದುಕೊಂಡು ನೋಡಿದಾಗ ಚಂದ್ರನು ಚಂದ್ರನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಚಂದ್ರನು ಭಿನ್ನನಲ್ಲವಷ್ಟೆ?

ಸಮಾಧಾನ : ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ, ಪರಮೇಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಎಂದೂ ಅಯಥಾರ್ಥತ್ವವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅವಿನಾಶಿಯಾದದ್ದು. ದೋಷರಹಿತವಾದದ್ದು. ಅಬಾಧಿತವಾದದ್ದು.

ಮೂ– तन्मते विभक्तं यत्पश्येत् तं नास्तीत्येतावता पूर्णत्वेन शेषवैयर्थ्यात् ।

ಯದ್ ದ್ವೈತಂ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಪರವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷ.

'ಭಿನ್ನವಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅದ್ವೈತಿಯ ಮತದಲ್ಲಿ 'ಯಾವುದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೋ ಅದು ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಇಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದ್ದರೆ ಸಾಕಾಗಿದ್ದಿತು. 'ಯಾವುದನ್ನು ಭಗವಂತನು ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೋ ಆ ದ್ವಿತೀಯವಸ್ತುವು ಇದ್ದೇ ಇದೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಶೇಷವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು.

ಮೂ– न हि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो विद्यते – इति वाक्ये द्रष्टृदृष्ट्योः सम्बन्धकथनेन निर्विशेषत्वं बाध्यते । उपचारोऽयमिति चेन्न । अनुपपत्त्यभावात् । दृष्टेरित्येतावता पूर्णत्वेन द्रष्टृग्रहणवैयर्थ्याच्च । एतेन द्रष्टृदृष्टेरितिसामानाधिकरण्यमित्येतदपि निरस्तम् ।

'ನ ಹಿ ದ್ರಷ್ಟುಃ ದೃಷ್ಟೇಃ ವಿಪರಿಲೋಪೋ ವಿದ್ಯತೇ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ದ್ರಷ್ಟೃ(ಜ್ಞಾನಿ)ವಿಗೂ, ದೃಷ್ಟಿ(ಜ್ಞಾನ)ಗೂ ಷಷ್ಠೀ ವಿಭಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ 'ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ವಿಶೇಷ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬಾಧೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಔಪಚಾರಿಕ ಎನ್ನಬಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ, ಔಪಚಾರಿಕ ಎನ್ನಬೇಕಾದರೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅನುಪಪತ್ತಿ ಇರಬೇಕು. ಇಲ್ಲೇನೂ ಅನುಪಪತ್ತಿಯು ಇಲ್ಲ. ದ್ರಷ್ಟೃವಿಗೂ, ದೃಷ್ಟಿಗೂ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಅಭೇದ ಇರುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ದೃಷ್ಟೇಃ' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಸಾಕಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು; ದ್ರಷ್ಟೃ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಇದರಿಂದಲೇ, ಎಂದರೆ ವೈಯರ್ಥ್ಯ ವನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ, ದ್ರಷ್ಟುಃ ದೃಷ್ಟೇಃ ಎಂದು ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯ ಪ್ರಯೋಗ ಎಂಬುದೂ ನಿರಸ್ತವಾಯಿತು. ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವು ಇದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ದ್ರಷ್ಟೃ ಹಾಗೂ ದೃಷ್ಟಿಯು ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಹಾಗಾದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ದ್ರಷ್ಟೃಪದವು ವ್ಯರ್ಥವಾದೀತು.

मू– गताः कालाः पञ्चदशप्रतिष्ठा देवाश्च सर्वे प्रतिदेवतासु । कर्माणि विज्ञानमयश्च आत्मा परेऽव्यये सर्व एकीभवन्ति । गताः मुक्ताः इति वक्ष्यमाणानां सर्वेषां विशेषणम् ।

प्राणाद्याः पञ्चदशकलादेवताः, अन्ये च प्रतिदेवतासु देवता-प्रतिबिम्बभूतासु प्रजासु प्रतिष्ठाः, स्थितिहेतवः सर्वे देवाः कर्माणि, कर्माभिमानिनी देवता च विज्ञानमय आत्मा चेत्येते सर्वे परमात्मानं प्राप्य तस्मिन्नेव स्थिता एकीभवन्ति । प्राक् भिन्नमतयोऽधुना, ऐकमत्यं प्राप्नुवन्ति । प्राक् विभिन्नमतयो ब्राह्मणाः राजकुले एकी भवन्तीति यथा । अथवा प्रागीश्वरव्यक्तिस्थानापेक्षयाऽन्यत्रेतस्ततः स्थिताः तत्र मिलिता भवन्ति । अह्नीतस्ततः स्थिता गावः सायं गोष्ठे एकीभवन्तीति यथा । च्विप्रत्ययोऽप्येवं सति मुख्यार्थः स्यात् । विषयैक्यात् मतीनाम् ऐक्यं तदैक्यान्मतिमतामप्यैक्यम् इति लक्षितलक्षणेत्यर्थः । स्थानैक्यं स्थानिषूच्यत इति वा ।

'ಗತಾಃ ಕಲಾಃ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ವಿಚಾರ.

'ಮುಕ್ತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಾದಿ ಹದಿನೈದು ಕಲೆಗಳು ತಮ್ಮ ಕರಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅಭಿಮಾನಿಗಳಾದ ದೇವತೆಗಳು ತಮ್ಮ ಮೂಲ-ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ಮಗಳೂ, ಆತ್ಮನೂ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ಅಥರ್ವಣಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಾಗ, ಮುಕ್ತಿಯ ಅನಂತರವೂ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವುದು? ಎಂದು ಅದ್ವೈತಿಯ ಆಕ್ಷೇಪ.

ಹೀಗೆ ಆಕ್ಷೇಪ ಬಂದಾಗ, ಆ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸು-ತ್ತಾರೆ. 'ಗತಾಃ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತರು ಎಂದರ್ಥ. ಇದು ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ಪ್ರಾಣಾದಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ವಿಶೇಷಣವು. ಪ್ರಾಣಾದಿ ಹದಿನೈದು ಕಲಾದೇವತೆಗಳು, ಉಳಿದ ದೇವತೆಗಳ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಭೂತರಾದ ಪ್ರಜೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣರಾದ ಎಲ್ಲಾ ದೇವತೆಗಳು, ಕರ್ಮಾಭಿಮಾನಿಯಾದ ದೇವತೆಯೂ, ವಿಜ್ಞಾನ-ಮಯನಾದ ಆತ್ಮನೂ ಸಹ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲೇ

ಇರುವವರಾಗಿ ಏಕೀಭೂತರಾಗುತ್ತಾರೆ, ಎಂದರೆ ಮೊದಲು ಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು ಈಗ ಐಕಮತ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. 'ಮೊದಲು ಭಿನ್ನವಾದ ಮತಿಯುಳ್ಳ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ರಾಜಕುಲದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಹೇಗೆ ಸ್ವರೂಪೈಕ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲವೋ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರು ಎಂದು ಅರ್ಥವೋ ಅದರಂತೆ, ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮತಿಯ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ ಎಂದರ್ಥ. ಅಥವಾ, ಮೊದಲು ಭಗವಂತನ ವ್ಯಕ್ತಿಸ್ಥಾನವಾದ ವೈಕುಂಠಾದಿ ಸ್ಥಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಕಡೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಗೋವುಗಳು ಸಾಯಂಕಾಲ ಗೋಷ್ಠದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುತ್ತವೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಸ್ವರೂಪೈಕ್ಯವಲ್ಲ, ಸ್ಥಾನೈಕ್ಯವು ಹೇಗೆ ಅಭಿಪ್ರೇತವೋ ಅದರಂತೆ. ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿದಾಗ 'ಏಕೀಭವಂತಿ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಏಕ ಶಬ್ದದ ಮೇಲೆ ಬಂದಿರುವ 'ಚ್ವಿ' ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. 'ಚ್ವಿ' ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ 'ಅಭೂತ್ವಾಭವನ' ಎಂದರೆ 'ಮೊದಲು ಇಲ್ಲದಿದ್ದದ್ದು ಆಮೇಲೆ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಇರುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಾನೈಕ್ಯವಾಗಲೀ, ಮತ್ಯೈಕ್ಯವಾಗಲೀ ಮೊದಲು ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದದ್ದು ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಕೂಡುತ್ತದೆ.

ಮತ್ಯೈಕ್ಯ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮತಿಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವಿದೆ. 'ವಿಷಯವು ಒಂದಾದ್ದರಿಂದ ಮತಿಗಳು ಒಂದು' ಎಂದೂ, 'ಮತಿಗಳು ಒಂದಾದ್ದರಿಂದ ಮತಿವುಳ್ಳವರು (ಮುಕ್ತರು) ಒಂದು' ಎಂದೂ ಲಕ್ಷಿತಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಸ್ಥಾನೈಕ್ಯಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಸ್ಥಾನವು ಒಂದಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ಥಾನವುಳ್ಳವರು ಒಂದು' ಎಂದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು.

मू– विभेदजनकेऽज्ञाने नाशमात्यन्तिके गते । आत्मनो ब्रह्मणो भेदमसन्तं कः करिष्यति । यावन्मोक्षं तु भेदः स्याजीवस्य परमस्य च। ततः परं न भेदोऽस्ति भेदहेतोरभावतः । इत्यादीन्यपि वाक्यान्येवमेव व्याख्येयानि । असन्तम् अभद्रमित्यर्थः ।

'ವಿಭೇದಜನಕೇಽಜ್ಞಾನೇ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ವಿಚಾರ.

'ಭೇದವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವ ಅಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಂತ ನಾಶವಾದ ಮೇಲೆ ಅಮಂಗಳವಾದ ಆತ್ಮಬ್ರಹ್ಮರ ಭೇದವನ್ನು ಯಾರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ? ಮೋಕ್ಷ-ವಾಗುವವರೆಗೆ ಜೀವ-ಪರಮಾತ್ಮರ ಭೇದವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆನಂತರ ಭೇದ-ವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಭೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ'. ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಹೀಗೆಯೇ ಅರ್ಥೈಸಬೇಕು. ಎಂದರೆ, ಮತ್ಯೈಕ್ಯ, ಸ್ಥಾನೈಕ್ಯ-ಪರವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕು.

ಮೂ– मुक्तस्य परमेश्वरेण मत्यैक्ये प्रमाणम् । कामेन मे काम आगात् हृदयाद्धृदयं मृत्योः । यदमीषामदः प्रियं तदैतद्रूपमामभि । मृत्योः संहर्तुरीश्वरस्य कामेनेच्छानुसारेणैव मे काम आगात् मुक्तौ वा आगच्छतु । मृत्योर्हृदयाद्धृदयं सङ्कल्पमनुसृत्यैव मे हृदयं सङ्कल्प आगच्छतु । अमीषाममुष्य मृत्योः यददः प्रियं तदेव मामभि आ सम्यक् एतु ममापि प्रियं भवतु इति मुमुक्षुणा प्रार्थ्यते ।

ब्रह्ममत्यनुकूला मे मतिर्मुक्तौ भविष्यति । अतः प्रायोऽनुकूलत्वं इदानीमपि मे स्थितम् ।

इदानीं जीवन्मुक्त्यवस्थायामपि मुक्तानां परमेश्वरेण मत्यैक्ये प्रमाणम् ।

'ಕಾಮೇನ ಮೇ ಕಾಮ ಆಗಾತ್' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ.

ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ ಮತ್ಯೈಕ್ಯವಿದೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣ-ವಿದೆ. 'ಸಂಹಾರಕನಾದ್ದರಿಂದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಮೃತ್ಯು ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇಂಥಾ ಈಶ್ವರನ ಇಚ್ಛಾನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ನನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯು ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಲಿ. ಈಶ್ವರನ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ನನ್ನ ಸಂಕಲ್ಪವು ಉಂಟಾಗಲಿ. ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಯಾವುದು ಪ್ರಿಯವೋ ಅದೇ ನನಗೂ ಪ್ರಿಯವಾಗಲಿ' ಎಂದು ಮುಮುಕ್ಷುವು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ.

'ಬ್ರಹ್ಮನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿ ನನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯು ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಯಃ ಈಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಬುದ್ಧಿಗೆ ಅನುಕೂಲ-ವಾಗಿ ನನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯು ಇದೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ 'ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತರಿಗೆ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ ಮತ್ಯೈಕ್ಯವಿದೆ' ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿದೆ.

ಮೂ— येनाक्रमन्त्यृषयो ह्याप्तकामाः यत्र तत्सत्यस्य परमं निधानम् । यत्र लोके सत्यस्य परमेश्वरस्य तत्परमं निधानं प्राकट्येन सन्निधानं तं लोकं आप्तकामाः कृतार्था ऋषयः येन देवयानेन पथाऽऽक्रमन्ति गच्छन्तीति यच्छब्दस्य पूर्वत्रान्वयः ।

'ಯೇನಾಕ್ರಮಂತಿ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ.

ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಯಾವ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪರಮಸನ್ನಿಧಾನವು ಇರುತ್ತದೆಯೋ, ಆ ಲೋಕವನ್ನು ಕೃತಾರ್ಥರಾದ ಋಷಿಗಳು ದೇವಯಾನದಿಂದ ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ.' ಇದು 'ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ ಮುಕ್ತರಿಗೆ ಸ್ಥಾನೈಕ್ಯವಿದೆ' ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೂ— एतमानन्दमयमात्मानमुपसङ्क्रामतीत्यादि ।

ತೈತ್ತಿರೀಯದಲ್ಲಿ 'ಆನಂದಮಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ' ಎಂದಿರುತ್ತದೆ. ಹೊಂದುವವರಿಗೂ, ಹೊಂದಲ್ಪಡುವವನಿಗೂ ಭೇದವಿರುವು-ದರಿಂದ ಇದೂ ಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. (ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮಾಹಿತಿಗಾಗಿ ತೈತ್ತಿರೀಯಭಾಷ್ಯ, ಆನಂದಮಯಾಧಿಕರಣ ಅನು-ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು).

ಮೂ— स्वरूपैक्याभिप्राये कर्मणाम् ऐक्यकथनम् अनुपपन्नं स्यात् । न हि जडानां चिदात्मना ब्रह्मणा ऐक्यमङ्गीक्रियते ।

कर्मायेकीभवन्तीत्यस्य चिद्रूपे भ्रान्त्यारोपितानि ज्ञानेन निवर्तन्त इत्यभिप्रायः । अतो नोक्तदोष इति चेन्न । तथा सति विज्ञानात्मनो विनिवृत्तिप्रसङ्गात् ।

न हि सकृदुक्तस्य शब्दस्य, अर्थद्वयकल्पना युक्तेति । अन्यथा पञ्चदशानामपि कलानां निवृत्तिसाम्यात् कर्मणोऽपि कलात्वात् गताः कलाः षोडशेत्येव वक्तव्यम् । पृथक् निवृत्तिकथनं व्यर्थं स्यात् । किञ्च कर्मव्यतिरिक्तानां कलानां गता इति शब्देन कर्मणान्त्वेकीभवन्तीति शब्दान्तरेण निवृत्तिकथनं व्यर्थं स्यात् ।

ಸ್ವರೂಪೈಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಇದ್ದಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಗತಾಃ ಕಲಾಃ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಜಡಗಳಾದ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಚೇತನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಅದ್ವೈತಿಗಳೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

ಆಕ್ಷೇಪ : ಕರ್ಮಗಳು ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಚಿದ್ರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಆರೋಪಿತವಾದ ಕರ್ಮಗಳು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತವೆ' ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಮಾಧಾನ : ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದೇ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನಿಗೂ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. 'ಐಕ್ಯ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನಿವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿದರೆ, ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನಿಗೂ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದೀತು. ಒಂದು ಸಲ ಪಠಿತವಾದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ. ಎಂದರೆ, ಕರ್ಮಕ್ಕೆ 'ಏಕೀಭಾವವೆಂದರೆ ನಿವೃತ್ತಿ ಎಂದರ್ಥ'. 'ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನಿಗೆ ಏಕೀಭಾವವೆಂದರೆ ಸ್ವರೂಪೈಕ್ಯ' ಎಂದು ಎರಡು ರೀತಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಿವೃತ್ತಿ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಇದ್ದಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಾಣಾದಿ ಹದಿನೈದು ಕಲೆಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ನಿವೃತ್ತಿಯೋ ಅದರಂತೆ ಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ನಿವೃತ್ತಿಯೇ ಇರುವಾಗ, ಕರ್ಮಗಳೂ ಒಂದು ಕಲೆಯೇ

ಆದ್ದರಿಂದ, ಹದಿನಾರು ಕಲೆಗಳು ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಿತ್ತು. ಹದಿನೈದು ಕಲೆಗಳು ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಮತ್ತೆ ಹದಿನಾರನೆಯ ಕಲೆಗೆ ಏಕೀಭಾವದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ವ್ಯರ್ಥವಾದೀತು.

ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷವೆಂದರೆ, ಕರ್ಮಭಿನ್ನವಾದ ಕಲೆಗಳಿಗೆ 'ಗತಾಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿ, ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಏಕೀಭಾವ ಎಂಬ ಶಬ್ದಾಂತರದಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ (ಹಿಂದೆ, ಒಂದು ಸಲ ಪಠಿತವಾದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು, ಈಗ, ಎಲ್ಲವೂ ಕಲೆಗಳೇ ಆಗಿರುವಾಗ ಹದಿನೈದು ಕಲೆಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಶಬ್ದದಿಂದ, ಹದಿನಾರನೆಯ ಕಲೆಗೆ ಬೇರೆ ಶಬ್ದದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರು-ವುದು - ಹೀಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು).

ಮೂ— ननु समानजातीयानामपि पृथक्क्रियासम्बन्धोक्तिर्दृष्टा यथा ब्राह्मणाः समागताः वसिष्ठश्चेति । तथाऽत्र किं न स्यादिति चेन्न । तत्र श्रैष्ठ्यज्ञापनादिप्रयोजनविशेषसद्भावात् प्रकृते तु तदभावात् । अस्मन्मते तु पृथगुक्तेः प्रयोजनम् उक्तम् । कलाभ्यश्चान्यदेवेभ्यः कर्म प्रत्यवरं यतः । कलाभ्यः पृथगुक्तं तत्पुष्करः कर्मचोच्यत इति ।

ಶಂಕಾ : ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ ಪದಾರ್ಥಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂಬಂಧವು ಕಂಡಿದೆ. 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಬಂದಿದ್ದರು, ವಸಿಷ್ಠರೂ ಸಹ ಬಂದಿದ್ದರು' ಎಂಬಂತೆ. ಅದರಂತೆ ಇಲ್ಲೂ, ಹದಿನೈದು ಕಲೆಗಳು ನಿವೃತ್ತ-ವಾಗುತ್ತವೆ; ಕರ್ಮಗಳೂ ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತವೆ' ಎಂದು ಏಕೆ ಆಗಬಾರದು?

ಪರಿಹಾರ : ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ನೀವು ಕೊಟ್ಟ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗಿಂತ ವಸಿಷ್ಠರು ಶ್ರೇಷ್ಠರೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಯೋಜನ ವಿಶೇಷವಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಸಾಮಾನ್ಯ-ವಾಗಿರುವಾಗ, ವಿಶೇಷವು ಏನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ, 'ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಾದರೂ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ' ಎಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಭಗವತ್ಪಾದರು ಆಥರ್ವಣಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ - ಉಳಿದ ಪ್ರಾಣಾದಿಕಲಾದೇವತೆಗಳಿಗಿಂತ ಕರ್ಮಾಭಿಮಾನಿ ಪುಷ್ಕರನು ಕಡಿಮೆ-ಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಕಲೆಗಿಂತ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಕರ್ಮವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

मू— न च ज्ञाननिवृत्तस्य रजतस्य शुक्त्यैकीभावव्यवहारोऽस्ति । परेऽव्यय इत्यधिकरणत्वकथनं च भेदज्ञापकम् । अधिकरणाधि-कर्तव्ययोश्च लोके भेदो दृष्टः । स्वरूपैक्ये विवक्षिते पर एव भवन्तीति निर्देशः स्यात् ।

पुरुषः एव, स्वायत्ते प्रयोगे किमित्यवाचकं पदं प्रयुञ्जीतेति पर्यनुयोगमर्हति । वेदे तु न पुरुषोऽस्तीति चेत् तर्हि पुरुष एव पूर्वोत्तरानुसन्धानेन वदेदित्युपक्रमाद्यानुगुण्यमपि वेदे नानुसरणीयं स्यादिति गतं मीमांसा व्यसनेन ।

अथ पुरुषारोपणेन तदनुसरणं तत्प्रकृतेऽपि सममिति ।

ಪರಕೀಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷವಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ-ನೆಂದರೆ 'ಶುಕ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿವೃತ್ತವಾದ ರಜತಕ್ಕೆ ಶುಕ್ತಿಯಿಂದ ಏಕೀ-ಭಾವದ ವ್ಯವಹಾರವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ' ಅದರಂತೆ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಿಂದ ನಿವೃತ್ತ-ವಾದ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಏಕೀ ಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ.

ಅಭೇದದಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಏಕೀಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ 'ಪರೇಽವ್ಯಯೇ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಏಕೀಭಾವವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಸಪ್ತಮೀ ವಿಭಕ್ತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಧಿಕರಣ ಎಂದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕರಣಕ್ಕೂ (ಆಶ್ರಯಕ್ಕೂ) ಅಧಿಕರ್ತವ್ಯಕ್ಕೂ (ಆಶ್ರಯ ಪಡೆಯುವ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೂ) ಭೇದವು ಕಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ನದಿಯು

ಸೇರಿತು' ಎಂಬುವಾಗ ಹೇಗೆ ಸಮುದ್ರಕ್ಕೂ ನದಿಗೂ ಭೇದವುಂಟೋ, ಹಾಗೆ ಕಲೆಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವುದರಿಂದ ಭೇದವೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಆಕ್ಷೇಪ : ಪ್ರಯೋಗಮಾಡುವ ಪುರುಷನು, ಪ್ರಯೋಗವು ತನ್ನ ಅಧೀನವಿರುವಾಗ, ಅವಾಚಕನಾದ ಪದವನ್ನು ಏಕೆ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಅರ್ಹನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ, ಸ್ವರೂಪ ಏಕೀಭಾವದ ವಿವಕ್ಷೆಯಿದ್ದರೆ ಸಪ್ತಮೀವಿಭಕ್ತಿಯ ಪ್ರಯೋಗವು ಏಕೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಿದೆ. ವೇದಕ್ಕಾದರೋ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವ ಪುರುಷನೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದದ್ದು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸರಿಯೇ?

ಸಮಾಧಾನ : ಹೀಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವುದಾದರೆ, ನಾವೂ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು- ಪುರುಷನು ಪ್ರಯೋಗಮಾಡುವಾಗ ಹಿಂದು ಮುಂದಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರಯೋಗಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವೇದಕ್ಕೆ ಪುರುಷನು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವೇದದಲ್ಲಿ ಉಪಕ್ರಮ, ಉಪಸಂಹಾರಾದಿಗಳ ಆನುಗುಣ್ಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. ಆಗ ಮೀಮಾಂಸಾ ನ್ಯಾಯವೇ ವ್ಯರ್ಥವೆಂದಾಯಿತು.

'ವೇದದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೂ, ಪುರುಷಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿ ಉಪಕ್ರಮಾದಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತೇವೆ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಅದರಂತೆಯೇ ಅವಾಚಕಪದವನ್ನು ಏಕೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸ-ಲಾಗಿದೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೂಡುತ್ತದೆ.

ಮೂ– परब्रह्मवेद ब्रह्मैव भवति । अत्र हि यो ब्रह्म वेद सोऽब्रह्मत्वं त्यक्त्वा ब्रह्म भवतीत्येवोच्यते । न तु यद्ब्रह्म अनेन विदितं तदेवायं ब्रह्म भवतीति । तथाविधशब्दाश्रवणात् । यथा सम्पूज्य ब्रह्मणं भक्त्या शूद्रोऽपि ब्राह्मणोभवेदिति वाक्ये ब्राह्मणपूजकस्य शूद्रस्य ब्राह्मणत्व-मेवोच्यते । न तु पूजितब्राह्मणव्यक्तितादात्म्यं तथेति ।

ननु यद्वेद तदेव भवतीति शब्दाभावेऽपि अनुपपत्त्या एषोऽर्थो लक्ष्यते । ब्रह्मत्वं ह्यस्योच्यते । न च ब्राह्मणपूजकस्य शूद्रस्य ब्राह्मणान्तरत्ववत् ब्रह्मान्तरत्वं युज्यते अनेकब्रह्माभावात् । तेन विदितब्रह्मतादात्म्यं प्राप्नोतीत्येवार्थः सिद्ध्यतीति ।

मैवम् । ब्रह्म शब्दो हि बृंहणयोगनिमित्तको न तु अनपेक्षितावयवार्थो व्यक्तिविशेषे रूढः । तथा चानेकब्रह्मसम्भवान्नानुपपत्त्याऽप्येषोऽर्थो लभ्यत इति भावः ।

तत्र ब्राह्मणशब्दस्य जातिवाचित्वेनैकार्थमेवेति चेदत्रापि ब्रह्मशब्दो बृंहितानेकव्यक्तिवृत्तिब्रह्मत्वजातिवाचीति साम्यम् । बाधकात्प्रकृतपरित्यागादिकमित्येतदपि समानं बाधकानि चोक्तानि वक्ष्यन्ते च ।

किञ्चात्र पूर्वो ब्रह्मशब्दः परमत्वेन विशेषितो, द्वितीयस्तु केवल इति च विशेषः । अथवाऽद्यो ब्रह्मशब्दः परमात्मवाची द्वितीयो जीववाची । ततश्च यद्यपि जीवः परमं ब्रह्म वेद ब्रह्मविद्यादिकां महतीं साधनसम्पत्तिं कुर्यात् । तथापि ब्रह्मैव जीव एव भवति । न तु पारतन्त्र्यादिरूपं जीवभावं परित्यज्य कदापि परमात्मत्वं प्राप्नोतीत्यर्थः ।

'ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇದ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ವಿಚಾರ

'ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆಯಲ್ಲಾ? ಎಂದು ಶಂಕೆಯು ಬಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ : ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಅಬ್ರಹ್ಮತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ, ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ, ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ಆಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಪೂಜಿಸಿ

ಶೂದ್ರನೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪೂಜಕನಾದ ಶೂದ್ರನಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವವು ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದರ್ಥವೇ ಹೊರತಾಗಿ, 'ಯಾವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾನೋ, ಆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಭೇದವು ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ, ಬ್ರಹ್ಮನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೂ, ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಐಕ್ಯವು ಬರುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ.

ಶಂಕಾ : 'ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದರೂ, ಬೇರೆಯ ರೀತಿ ಕೂಡಿಸಲು ಬರದೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಲಕ್ಷಣಾ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಪೂಜಿಸುವ ಶೂದ್ರನು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗುವಂತೆ, ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅನೇಕ ಬ್ರಹ್ಮರು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, 'ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಮಾಧಾನ : ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಬೃಂಹಣ ಎಂದರೆ ಪೂರ್ಣತ್ವ ಎಂಬ ಯೋಗದಿಂದ ಹೊರಟಿರತಕ್ಕದ್ದು. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಢವಾಗಿರುವ ಶಬ್ದವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಪೂರ್ಣರಾದ ಬ್ರಹ್ಮರು ಅನೇಕರು ಇರಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಅನುಪಪತ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅನೇಕ ಬ್ರಹ್ಮರು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ-ವಾದ್ದರಿಂದ, ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದಿದ್ದಾನೋ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮನು ಆಗುತ್ತಾನೆ - ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಶಂಕಾ : ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಬ್ದ ಜಾತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಅಲ್ಲವೇ?

ಸಮಾಧಾನ : ಹೀಗೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೂ, ಇಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ಪೂರ್ಣರಾದ ಅನೇಕವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವಜಾತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ, ಎಂಬುದು ಸಮವಾಗುತ್ತದೆ.

ಶಂಕಾ : ಪೂಜಿಸುವ ಶೂದ್ರನು ಪೂಜ್ಯನಾದ ಅದೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತ ವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವ ಎಂಬ ಜಾತಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ.

ಸಮಾಧಾನ : ಹೀಗಾದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವು ಆಗಮ ಬಾಧಿತವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೆಯೂ ಬಾಧಕಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ; ಮುಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲೂ ಬಾಧಕವಶಾತ್ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಬ್ರಹ್ಮತ್ವ ಎಂಬ ಜಾತಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ' ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪರಮ ಎಂಬ ವಿಶೇಷವಿದೆ. ಎರಡನೆಯದು ಕೇವಲ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವಾಗಿದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಎರಡು ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವುಂಟು.

ಅಥವಾ, ಮೊದಲನೆಯ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ; ಎರಡನೆಯ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ಜೀವನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಒಂದು ವೇಳೆ ಜೀವನು ಪರಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದರೆ, ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯೇ ಮೊದಲಾದ ಮಹತ್ತರವಾದ ಸಾಧನಸಂಪತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಕೂಡ, ಜೀವನು ಜೀವನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಪಾರತಂತ್ರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಜೀವಭಾವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಎಂದೂ ಪರಮಾತ್ಮಭಾವವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದರ್ಥ.

ಮೂ- ब्रह्माणि जीवाः सर्वेऽपीत्यादेः परमं ब्रह्मेति परशब्दादतिशये मत्प्रत्ययः ।

'ಬ್ರಹ್ಮಾಣಿ ಜೀವಾಃ ಸರ್ವೇಽಪಿ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ವಿಚಾರ.

'ಎಲ್ಲ ಜೀವರೂ ಬ್ರಹ್ಮರು' ಎಂದು ವೇದವು ಹೇಳುತ್ತಿದೆಯಲ್ಲಾ? ಎಂದರೆ, ಇದೇ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಮುಕ್ತಜೀವರು ಪರಬ್ರಹ್ಮರು, ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿಯು ಮಹದ್ಬ್ರಹ್ಮ, ಭಗವಂತನು ಪರಮ ಮಹದ್‌ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಪರಮ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪರಶಬ್ದದ ಮೇಲೆ ಅತಿಶಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಕಾರ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಬಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಭೇದವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಮೂ- विष्णो त्वं मात्रया मात्रायाः मितेः परोऽसि । तन्वा वृधान ववृधानः पूर्णः न तु कीर्तिमात्रेण । एवम्भूतस्य ते महित्वं महिमानं केऽपिनान्वश्नुवन्ति । नाप्नुवन्ति ।

'ಪರೋಮಾತ್ರಯಾ' ಎಂಬ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ

ವಿಷ್ಣುಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ, 'ಎಲೈ' ವಿಷ್ಣುವೇ ನೀನು ಮಿತಿಯನ್ನು ಮೀರಿದ್ದೀಯ. ದೇಹದಿಂದಲೇ ವ್ಯಾಪಿಸಿದ್ದೀಯೆ, ಕೇವಲ ಕೀರ್ತಿಯಿಂದಲ್ಲ. ಇಂಥಾ ನಿನ್ನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಯಾರೂ ಹೊಂದಲಾರರು' ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಭೇದವು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಮೂ- यत्कैवल्यं सर्वोत्कृष्टत्वं यत्स्वभावः यस्यानागन्तुकः स केवलो भवानिति ।

'ಸ ಭವಾನ್ ಕೇವಲೋ' ಎಂಬ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ

ಹಾಗೆಯೇ ಮತ್ತೊಂದು ವಚನವು, 'ಯಾವ ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟತ್ವವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮ ರುದ್ರಾದಿದೇವತೆಗಳೂ ಹೊಂದಲಾರರೋ ಅಂಥಾ ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟತ್ವವೇ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ನೀನು ಕೇವಲ ಎನಿಸುತ್ತೀಯೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಲೂ, 'ಯಾರೂ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಮೂ- ब्रह्मैव सन् जीवभावमजहदेव ब्रह्म परमाप्येति, अपिहितः प्रविशतीत्येवार्थः । यथापियन्ति तेजांसि महातेजसि भास्करे इत्यादि वचनैः तथावगमात् ।

'ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಸನ್' ಎಂಬ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ

ಶಂಕಾ : 'ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗಿದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಶ್ರುತಿಗೆ ಮೊದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿದೆ. ಈಗ ಎಂದರೆ ಮುಕ್ತಿಯ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿವೃತ್ತವಾದಾಗ ಬ್ರಹ್ಮನೊಡನೆ ಐಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗಿರುವಾಗ, ಮೋಕ್ಷಾನಂತರವೂ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ?

ಸಮಾಧಾನ : 'ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗಿದ್ದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಜೀವಭಾವವನ್ನು ಬಿಡದೆ' ಎಂದರ್ಥ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಜೀವ ಎಂದು ಅರ್ಥವಿರುವುದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. 'ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ' ಎಂದರ್ಥ. 'ಎಲ್ಲಾ ನಕ್ಷತ್ರಾದಿ ತೇಜಸ್ಸುಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಇದ್ದರೂ, ಹಗಲಿನಲ್ಲಿ ಮಹಾತೇಜಸ್ವಿಯಾದ ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗುತ್ತವೆ (ಅಡಗುತ್ತವೆ)' ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ, ಸೂರ್ಯನ ತೇಜಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅವು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಅದರಂತೆ, ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಜೀವನು ಅಮುಕ್ತರಿಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ.

ಹೀಗೆ 'ಜೀವೇಶ್ವರೈಕ್ಯವು ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ ಹಾಗೂ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲ' ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿ ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಗಮವಿರುದ್ಧತ್ವವನ್ನೂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಗಮಗಳಿಂದ ಅಸಿದ್ಧತ್ವವನ್ನೂ ತೋರಿಸಲಾಯಿತು.

ಐಕ್ಯವು ಅನುಮಾನವಿರುದ್ಧ ಹಾಗೂ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅಸಿದ್ಧ ಎಂದು ತೋರಿಸಲು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥಭಾಗವು ಹೊರಟಿದೆ.

ಮೂ– ऐक्यवादिनोऽनेकविधाः । केवलैक्यवादिनः, भेदाभेदवादिनश्चेति । केवलैक्यवादिनोऽपि द्विविधाः । एकजीववादिनो बहुजीववादिनश्चेति । भेदाभेदवादिनोऽपि त्रिविधाः ।

तत्रैके वर्णयन्ति सार्वज्ञादिसमस्तगुणोपेतं सर्वदोषदूरं ब्रह्म सच्छक्तिचिच्छक्तियोगाद्विविधम् । तत्र सच्छक्तिकं जगदुपादानकारणं भवति । जगच्च सत्यमेव । चिच्छक्तिकं तु अनाद्यन्तःकरणोपाधिपरिच्छिन्नं जीवेश्वरभावमापद्यते । यथैकमेवाकाशं घटपटाद्युपाधिपरिच्छिन्नं घटाकाशादिभावम् । तत्रेश्वरोऽविलुप्तज्ञानत्वान्न संसरति । केवलम् उपाधिसम्बन्धाज्जगत्सर्जनादि क्रियावेशम् अनुभवति । जीवास्तु बहवो अज्ञानमिथ्याज्ञानतत्संस्कारकामकर्मादिवशात् सत्यानेवान्तः-

करणधर्मान् दुःखादीन् आत्मन्यारोप्य संसरन्ति । एवं भेदाभेदयोः सत्यत्वेऽपि अभेदः स्वभाविको भेदस्त्वौपाधिकः । यस्योपाधिनाशः तस्य ब्रह्मत्वमिति ।।

अन्ये त्वाचक्षते, एकस्यैव ब्रह्मणोऽनेके स्वाभाविका एवांशाः जीवाः न तु औपाधिकाः । ततो भेदाभेदयोः स्वाभाविकत्वान्मुक्तावपि भिन्नाभिन्ना एव जीवाः । केवलम् अज्ञानादिनिमित्तं दुःखादिकमानन्दाद्यावरणश्च ज्ञानकर्माभ्यां निवर्तत इति ।।

अपरे तु मन्यन्ते जीवाः ब्रह्माभिन्नाः । भेदस्तु न कल्पितः, न चौपाधिको, नाप्यशांशिभावनिमित्तः, किन्तु अतिरेकनिमित्त एव, अन्यत्समानमिति ।

ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಐಕ್ಯವಾದದ ಖಂಡನೆ

ಐಕ್ಯವಾದಿಗಳ ವೈವಿಧ್ಯ

ಐಕ್ಯವಾದಿಗಳು ಅನೇಕವಿಧ ಇದ್ದಾರೆ. ಕೇವಲೈಕ್ಯವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಭೇದಾಭೇದವಾದಿಗಳು ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೇವಲೈಕ್ಯವಾದಿಗಳೂ ಎರಡು ವಿಧ - ಏಕಜೀವವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಬಹುಜೀವವಾದಿಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಐಕ್ಯವಾದಿಗಳು - ಏಕಜೀವವಾದಿಗಳು, ಬಹುಜೀವವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಭೇದಾಭೇದವಾದಿಗಳು ಎಂಬುದಾಗಿ ಮೂರು ವಿಧ ಇದ್ದಾರೆ.

ಅ) ಅದರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಸಮಸ್ತಗುಣದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸರ್ವದೋಷದೂರನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು, ಸಚ್ಛಕ್ತಿ, ಚಿಚ್ಛಕ್ತಿ ಎಂಬ ಎರಡು ಶಕ್ತಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ, ಎರಡು ವಿಧನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಚ್ಛಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣನಾಗುತ್ತಾನೆ (ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ). ಜಗತ್ತಾದರೋ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಚಿಚ್ಛಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮನಾದರೋ ಅನಾದಿಯಾದ ಅಂತಃಕರಣವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿ ಜೀವೇಶ್ವರ ಭಾವವನ್ನು ತಾಳುತ್ತಾನೆ.

ಸಮಾಧಾನ : 'ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗಿದ್ದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಜೀವಭಾವವನ್ನು ಬಿಡದೆ' ಎಂದರ್ಥ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಜೀವ ಎಂದು ಅರ್ಥವಿರುವುದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. 'ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ' ಎಂದರ್ಥ. 'ಎಲ್ಲಾ ನಕ್ಷತ್ರಾದಿ ತೇಜಸ್ಸುಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಇದ್ದರೂ, ಹಗಲಿನಲ್ಲಿ ಮಹಾತೇಜಸ್ವಿಯಾದ ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗುತ್ತವೆ (ಅಡಗುತ್ತವೆ)' ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ, ಸೂರ್ಯನ ತೇಜಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅವು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಅದರಂತೆ, ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಜೀವನು ಅಮುಕ್ತರಿಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ.

ಹೀಗೆ 'ಜೀವೇಶ್ವರೈಕ್ಯವು ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ ಹಾಗೂ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಲ್ಲ' ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿ ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಗಮವಿರುದ್ಧತ್ವವನ್ನೂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಗಮಗಳಿಂದ ಅಸಿದ್ಧತ್ವವನ್ನೂ ತೋರಿಸಲಾಯಿತು.

ಐಕ್ಯವು ಅನುಮಾನವಿರುದ್ಧ ಹಾಗೂ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅಸಿದ್ಧ ಎಂದು ತೋರಿಸಲು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥಭಾಗವು ಹೊರಟಿದೆ.

मू– ऐक्यवादिनोऽनेकविधाः । केवलैक्यवादिनः, भेदाभेदवादिनश्चेति । केवलैक्यवादिनोऽपि द्विविधाः । एकजीववादिनो बहुजीववादिनश्चेति । भेदाभेदवादिनोऽपि त्रिविधाः ।

तत्रैके वर्णयन्ति सार्वज्ञादिसमस्तगुणोपेतं सर्वदोषदूरं ब्रह्म सच्छक्तिचिच्छक्तियोगाद्द्विविधम् । तत्र सच्छक्तिकं जगदुपादानकारणं भवति । जगच्च सत्यमेव । चिच्छक्तिकं तु अनाद्यन्तःकरणोपाधिपरिच्छिन्नं जीवेश्वरभावमापद्यते । यथैकमेवाकाशं घटपटाद्युपाधिपरिच्छिन्नं घटाकाशादिभावम् । तत्रेश्वरोऽविलुप्तज्ञानत्वान्न संसरति । केवलम् उपाधिसम्बन्धाज्जगत्सर्जनादि क्रियावेशम् अनुभवति । जीवास्तु बहवो अज्ञानमिथ्याज्ञानतत्संस्कारकामकर्मादिवशात् सत्यानेवान्तः-

करणधर्मान् दुःखादीन् आत्मन्यारोप्य संसरन्ति । एवं भेदाभेदयोः सत्यत्वेऽपि अभेदः स्वभाविको भेदस्त्वौपाधिकः । यस्योपाधिनाशः तस्य ब्रह्मत्वमिति ।।

अन्ये त्वाचक्षते, एकस्यैव ब्रह्मणोऽनेके स्वाभाविका एवांशाः जीवाः न तु औपाधिकाः । ततो भेदाभेदयोः स्वाभाविकत्वान्मुक्तावपि भिन्नाभिन्ना एव जीवाः । केवलम् अज्ञानादिनिमित्तं दुःखादिकमानन्दाद्यावरणञ्च ज्ञानकर्माभ्यां निवर्तत इति ।।

अपरे तु मन्यन्ते जीवाः ब्रह्माभिन्नाः । भेदस्तु न कल्पितः, न चौपाधिको, नाप्यशांशिभावनिमित्तः, किन्तु अतिरेकनिमित्त एव, अन्यत्समानमिति ।

ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಐಕ್ಯವಾದದ ಖಂಡನೆ

ಐಕ್ಯವಾದಿಗಳ ವೈವಿಧ್ಯ

ಐಕ್ಯವಾದಿಗಳು ಅನೇಕವಿಧ ಇದ್ದಾರೆ. ಕೇವಲೈಕ್ಯವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಭೇದಾಭೇದವಾದಿಗಳು ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೇವಲೈಕ್ಯವಾದಿಗಳೂ ಎರಡು ವಿಧ - ಏಕಜೀವವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಬಹುಜೀವವಾದಿಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಐಕ್ಯವಾದಿಗಳು - ಏಕಜೀವವಾದಿಗಳು, ಬಹುಜೀವವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಭೇದಾಭೇದವಾದಿಗಳು ಎಂಬುದಾಗಿ ಮೂರು ವಿಧ ಇದ್ದಾರೆ.

ಅ) ಅದರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಸಮಸ್ತಗುಣದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸರ್ವದೋಷದೂರನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು, ಸಚ್ಛಕ್ತಿ, ಚಿಚ್ಛಕ್ತಿ ಎಂಬ ಎರಡು ಶಕ್ತಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ, ಎರಡು ವಿಧನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಚ್ಛಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣನಾಗುತ್ತಾನೆ (ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ). ಜಗತ್ತಾದರೋ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಚಿಚ್ಛಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮನಾದರೋ ಅನಾದಿಯಾದ ಅಂತಃಕರಣವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಕೂಡಿ ಜೀವೇಶ್ವರ ಭಾವವನ್ನು ತಾಳುತ್ತಾನೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, ಒಂದೇ ಆಕಾಶವು ಘಟಪಟಾದಿ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿ ಘಟಾಕಾಶಾದಿಭಾವವನ್ನು ತಾಳುವಂತೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಜ್ಞಾನಲೋಪ-ವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ತಿರುಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಉಪಾಧಿ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜೀವರಾದರೋ ಅನೇಕರಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಅಜ್ಞಾನ, ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ, ಅವುಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರ, ಕಾಮ, ಕರ್ಮ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ವಶರಾದ್ದರಿಂದ, ಸತ್ಯವೇ ಆದ ಅಂತಃಕರಣಧರ್ಮಗಳಾದ ದುಃಖಾದಿಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂಸಾರಿಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಭೇದ, ಅಭೇದ ಎರಡೂ ಸತ್ಯವೇ ಆದರೂ, ಅಭೇದವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ; ಭೇದವಾದರೋ ಔಪಾಧಿಕ. ಯಾರಿಗೆ ಉಪಾಧಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅವರು ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಆ) ಎರಡನೆಯವರು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬ ಬ್ರಹ್ಮನದೇ ಅನೇಕ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೇ ಆದ ಅಂಶಗಳು ಜೀವರು; ಅವರು ಔಪಾಧಿಕರಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದಾಭೇದಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ್ದರಿಂದ, ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಜೀವರು ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಕೇವಲ ಅಜ್ಞಾನಾದಿನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ದುಃಖಾದಿಗಳು ಉಂಟಾಗಿವೆ. ಆನಂದಾದಿಗಳಿಗೆ ಆಗಿರುವ ಅಜ್ಞಾನಾವರಣವು ಜ್ಞಾನಕರ್ಮ-ಗಳಿಂದ ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಇ) ಮೂರನೆಯವರು ಹೀಗೆ ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಜೀವರು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಭಿನ್ನರು. ಭೇದವು ಕಲ್ಪಿತವೂ ಅಲ್ಲ; ಔಪಾಧಿಕವೂ ಅಲ್ಲ; ಅಂಶಾಂಶಿ ಭಾವದಿಂದಲೂ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಅತಿರೇಕದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ (ಎಂದರೆ ಜೀವರು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಆಚೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಭೇದವಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸೇರಿದರೆ ಭೇದವು ಹೋಗುತ್ತದೆ). ಉಳಿದದ್ದು ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಸಮಾನ.

मू— तत्र एकजीववादिनां मतं निराकरोति ।

ननु विप्रतिपन्नं सर्वजीवजडात्मकं, एकजीवाज्ञानपरिकल्पितं, दृश्यत्वात्, स्वप्नवत् इत्यनुमानसद्भावात् कथमत्र प्रमाणाभावः इति

चेत् । अत्र वक्तव्यम्, एवमनुमिमानेन सर्वकल्पको जीवोऽमुक इति निश्चितो न वा । आद्ये किमसाविदानीम् ऐक्यप्रवणो, भेदप्रवणो वा प्रथमेऽपि किं गुरुः शिष्यो वा ।

ಏಕಜೀವವಾದ ನಿರಾಸ

ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ ಅನೇಕ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಏಕಜೀವವಾದಿಗಳು 'ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧ'ರಾದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲಿಗೆ ಅವರ ಮತವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಶಂಕಾ : ಏಕಜೀವವಾದಿಗಳು ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ : ಸತ್ಯವೋ? ಮಿಥ್ಯೆಯೋ? ಎಂದು ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದ ಎಲ್ಲಾ ಜೀವಜಡಾತ್ಮಕ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಒಬ್ಬ ಜೀವನ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ, ದೃಶ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಸ್ವಪ್ನದಂತೆ. ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನವಿರುವುದರಿಂದ ಅಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ?

ಸಮಾಧಾನ : ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನ ಮಾಡತಕ್ಕವನು, ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಲ್ಪಕನಾದ ಜೀವನು ಇವನು – ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದಾನೋ – ಇಲ್ಲವೋ? ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಈ ಕಲ್ಪಕನಾದ ಜೀವನು ಐಕ್ಯಪ್ರವಣನೋ (ಐಕ್ಯದಲ್ಲೇ ದೀಕ್ಷೆವುಳ್ಳವನೋ)? ಅಥವಾ ಭೇದಪ್ರವಣನೋ (ಭೇದದಲ್ಲೇ ದೀಕ್ಷೆವುಳ್ಳವನೋ)? ಐಕ್ಯಪ್ರವಣನು ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ಗುರುವೋ? ಶಿಷ್ಯನೋ?

ಹೀಗೆ ವಿಕಲ್ಪಮಾಡಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಕ್ಷದಲ್ಲೂ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

मू— नाद्यः, स्वाविद्यापरिकल्पितं सर्वस्य ज्ञात्वा पुनः शिष्यादिबोधनायोगात् । यथा स्वप्नोऽयमिति निश्चित्य स्वाप्नपुत्रदायार्थ यत्नः । परप्रसिद्ध्याचेदं दृष्टान्ताभिधानम् । स्वप्नस्यास्मन्मते सत्यत्वात् । विमतो गुरुः स्वाज्ञानकल्पितशिष्योपदेशाद्यर्थं न यतते स्वव्यतिरिक्तस्य कल्पितत्वज्ञानवत्वात् । उभयप्रसिद्ध्या दृष्टान्तस्तु मृतपुत्रांश्च प्रतीत्य भ्रान्तेः उत्थितः पिता कल्पित एवायमिति निश्चित्य तदीयदायार्थं न हि यतत इति ।

ಹೇಗೆಂದರೆ, ಒಂದೇ ಆಕಾಶವು ಘಟಪಟಾದಿ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿ ಘಟಾಕಾಶಾದಿಭಾವವನ್ನು ತಾಳುವಂತೆ. ಆದರಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಜ್ಞಾನಲೋಪ-ವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ತಿರುಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಉಪಾಧಿ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜೀವರಾದರೋ ಅನೇಕರಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಅಜ್ಞಾನ, ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ, ಅವುಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರ, ಕಾಮ, ಕರ್ಮ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ವಶರಾದ್ದರಿಂದ, ಸತ್ಯವೇ ಆದ ಅಂತಃಕರಣಧರ್ಮಗಳಾದ ದುಃಖಾದಿಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂಸಾರಿಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಭೇದ, ಅಭೇದ ಎರಡೂ ಸತ್ಯವೇ ಆದರೂ, ಅಭೇದವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ; ಭೇದವಾದರೋ ಔಪಾಧಿಕ. ಯಾರಿಗೆ ಉಪಾಧಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅವರು ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಆ) ಎರಡನೆಯವರು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬ ಬ್ರಹ್ಮನದೇ ಅನೇಕ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೇ ಆದ ಅಂಶಗಳು ಜೀವರು; ಅವರು ಔಪಾಧಿಕರಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದಾಭೇದಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ್ದರಿಂದ, ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಜೀವರು ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಕೇವಲ ಅಜ್ಞಾನಾದಿನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ದುಃಖಾದಿಗಳು ಉಂಟಾಗಿವೆ. ಆನಂದಾದಿಗಳಿಗೆ ಆಗಿರುವ ಅಜ್ಞಾನಾವರಣವು ಜ್ಞಾನಕರ್ಮ-ಗಳಿಂದ ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಇ) ಮೂರನೆಯವರು ಹೀಗೆ ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಜೀವರು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಅಭಿನ್ನರು. ಭೇದವು ಕಲ್ಪಿತವೂ ಅಲ್ಲ; ಔಪಾಧಿಕವೂ ಅಲ್ಲ; ಅಂಶಾಂಶಿ ಭಾವದಿಂದಲೂ ಬಂದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಅತಿರೇಕದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ (ಎಂದರೆ ಜೀವರು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಆಚೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಭೇದವಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಸೇರಿದರೆ ಭೇದವು ಹೋಗುತ್ತದೆ). ಉಳಿದದ್ದು ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಸಮಾನ.

ಮೂ— तत्र एकजीववादिनां मतं निराकरोति ।

ननु विप्रतिपन्नं सर्वजीवजडात्मकं, एकजीवाज्ञानपरिकल्पितं, दृश्यत्वात्, स्वप्नवत् इत्यनुमानसद्भावात् कथमत्र प्रमाणाभावः इति

चेत् । अत्र वक्तव्यम्, एवमनुमिमानेन सर्वकल्पको जीवोऽमुक इति निश्चितो न वा । आद्ये किमसाविदानीम् ऐक्यप्रवणो, भेदप्रवणो वा प्रथमेऽपि किं गुरुः शिष्यो वा ।

ಏಕಜೀವವಾದ ನಿರಾಸ

ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ ಅನೇಕ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಏಕಜೀವವಾದಿಗಳು 'ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧ'ರಾದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲಿಗೆ ಅವರ ಮತವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಶಂಕಾ : ಏಕಜೀವವಾದಿಗಳು ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ : ಸತ್ಯವೋ? ಮಿಥ್ಯೆಯೋ? ಎಂದು ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದ ಎಲ್ಲಾ ಜೀವಜಡಾತ್ಮಕ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಒಬ್ಬ ಜೀವನ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ, ದೃಶ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಸ್ವಪ್ನದಂತೆ. ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನವಿರುವುದರಿಂದ ಅಭೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ?

ಸಮಾಧಾನ : ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನ ಮಾಡತಕ್ಕವನು, ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಲ್ಪಕನಾದ ಜೀವನು ಇವನು – ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದಾನೋ – ಇಲ್ಲವೋ? ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಈ ಕಲ್ಪಕನಾದ ಜೀವನು ಐಕ್ಯಪ್ರವಣನೋ (ಐಕ್ಯದಲ್ಲೇ ದೀಕ್ಷೆವುಳ್ಳವನೋ)? ಅಥವಾ ಭೇದಪ್ರವಣನೋ (ಭೇದದಲ್ಲೇ ದೀಕ್ಷೆವುಳ್ಳ-ವನೋ)? ಐಕ್ಯಪ್ರವಣನು ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ಗುರುವೋ? ಶಿಷ್ಯನೋ?

ಹೀಗೆ ವಿಕಲ್ಪಮಾಡಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಕ್ಷದಲ್ಲೂ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

मू— नाद्यः, स्वाविद्यापरिकल्पितं सर्वस्य ज्ञात्वा पुनः शिष्यादि-बोधनायोगात् । यथा स्वप्नोऽयमिति निश्चित्य स्वाप्नपुत्रदायार्थ यत्नः । परप्रसिद्ध्याचेदं दृष्टान्ताभिधानम् । स्वप्नस्यास्मन्मते सत्यत्वात् । विमतो गुरुः स्वाज्ञानकल्पितशिष्योपदेशाद्यर्थं न यतते स्वव्यति-रिक्तस्य कल्पितत्वज्ञानवत्वात् । उभयप्रसिद्ध्या दृष्टान्तस्तु मृतपुत्रांश्च प्रतीत्य भ्रान्तेः उत्थितः पिता कल्पित एवायमिति निश्चित्य तदीयदायार्थं न हि यतत इति ।

ಗುರ್ವಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತತ್ವನಿರಾಸ

ಕಲ್ಪಕಜೀವನು ಐಕ್ಯಪ್ರವಣನು, ಅವನು ಗುರುವು - ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ತನ್ನ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ತಿಳಿದು ಮತ್ತೆ ಶಿಷ್ಯಾದಿಗಳ ಬೋಧನೆಯು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಇದು ಸ್ವಪ್ನವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಿದ ಮೇಲೂ ಸ್ವಪ್ನದ ಮಗನ ಆಸ್ತಿಗೋಸ್ಕರ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಅದರಂತೆ. ನಮ್ಮ ಮತದಂತೆ ಸ್ವಪ್ನವು ಸತ್ಯ. ಆದರೆ, ಪರಕೀಯರು ಸ್ವಪ್ನವು ಕಲ್ಪಿತವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ರೀತಿ ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹೀಗೆ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಬಹುದು. 'ಉಪದೇಶ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೋ? ಇಲ್ಲವೋ? ಎಂಬ ವಿವಾದ ವಿಷಯನಾದ ಗುರುವು ತನ್ನ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತರಾದ ಶಿಷ್ಯರ ಉಪದೇಶಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ; ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಎಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪಿತವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನಾದ್ದರಿಂದ, ಸ್ವಪ್ನವೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವುಳ್ಳ ಪಿತೃವು ಪುತ್ರನ ಆಸ್ತಿಗೆ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡದಿರುವಂತೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ.

ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತವೇನೆಂದರೆ, ''ಮಕ್ಕಳು ಮೃತ-ರಾಗಿರುವ ತಂದೆಯೊಬ್ಬನು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಮಕ್ಕಳು ಇನ್ನೂ ಬದುಕಿದ್ದಾ-ರೆಂದು ತಿಳಿದರೂ, ಮಕ್ಕಳು ಮೃತರಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡು, ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಎಚ್ಚರಗೊಂಡ ಪುರುಷನು ಪುನಃ ಅವರ ಆಸ್ತಿಗೋಸ್ಕರ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ' ಎಂದು ಕೊಡಬೇಕು.

मू— अपरोक्षज्ञानाभावान्न प्रयतते इति चेन्न । दिङ्मोहादौ परोक्षज्ञानमात्रस्यापि प्रवृत्तिप्रतिबन्धकत्वदर्शनात् ।

ಶಂಕಾ : ಶಿಷ್ಯನು ಕಲ್ಪಿತನು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಿರುವಾಗ ಗುರುವು ಉಪದೇಶಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಹೇಳಿತಷ್ಟೆ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಏಕಜೀವವಾದಿಯು ಹೀಗೆ ಶಂಕಿಸುತ್ತಾನೆ, 'ಗುರುವಿಗೆ ಅದ್ವೈತದ ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.'

ಸಮಾಧಾನ : ಈ ಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ದಿಕ್ಕಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೋಹ ಬಂದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಡ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕ-ವಾಗುವುದು ಕಂಡಿದೆ. ಹಾಗೆ. ಗುರುವಿಗೆ ಪರೋಕ್ಷನಿಶ್ಚಯವು ಇದ್ದರೂ ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವುದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೂ— किञ्च निश्चयएवायं नोपपद्यते ।

बहूनां दृश्यमानत्वादस्याज्ञानपरिकल्पितमिति निश्चयः कुतः । दृश्यत्वहेतोरिति चेन्न । गुरोरपि दृश्यमानत्वात् तस्यापि अचेतनत्वं स्यात् । एवं शिष्यादिविषयोऽपि निश्चयो निराकार्यः ।

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, 'ಈ ಗುರುವೇ ವಿಶ್ವಕಲ್ಪಕನು' ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವೇ ಮೊದಲಿಗೆ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕರು ಕಾಣುತ್ತಿರುವಾಗ ಇವನಿಗೆ, ಅಜ್ಞಾನ-ದಿಂದಲೇ ಉಳಿದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪಿತವೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ? ಎಲ್ಲವೂ ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವೆನ್ನುತ್ತೇವೆ - ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹಾಗಾದಲ್ಲಿ ಅದರಂತೆ ಗುರುವೂ ದೃಶ್ಯನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನೂ ಅಚೇತನನಾದಾನು. ಈ ಪ್ರಕಾರವೇ, ಶಿಷ್ಯನ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಇವನ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಕಲ್ಪಿತವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕು.

ಮೂ— किञ्च सर्वेऽपि गुरवः कल्पकाः किं वा कश्चिद्गुरुः । नाद्यः । एकजीववादपरित्यागोपपत्तेः । न द्वितीयः बहूनां गुरूणां दृश्यमानत्वात् । अस्य गुरुव्यक्तिविशेषस्याज्ञानपरिकल्पितमिति निश्चयायोगात् ।

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲಾ ಗುರುಗಳೂ ಕಲ್ಪಕರೋ? ಅಥವಾ ಯಾವುದೋ ಒಬ್ಬ ಗುರುವೋ? ಎಲ್ಲಾ ಗುರುಗಳೂ ಕಲ್ಪಕರು ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪಿದರೆ 'ಒಬ್ಬ ಜೀವನಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪಿತ' ಎಂಬ ಏಕಜೀವವಾದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೋ ಒಬ್ಬ ಗುರುವು ಕಲ್ಪಕ ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅನೇಕ ಗುರುಗಳು

ಕಾಣುತ್ತಿರುವಾಗ, ಇದೇ ಗುರುವಿಶೇಷನ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪಿತ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೂ— यदिचानिश्चयपक्षोऽङ्गीकृतः तर्हि निर्धारणाभावे अनुमान-प्रवृत्त्यनुपपत्तेः ॥

'ಇಂಥವನೇ ಕಲ್ಪಕನಾದ ಜೀವನು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅನಿಶ್ಚಯಪಕ್ಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕಾರ ಮಾಡಿದರೆ, ನಿಶ್ಚಯವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅನುಮಾನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೂ— किं सर्वेऽपि जीवाः पक्षीक्रियन्ते किं वा कल्पकत्वेनाभिमत व्यक्तिव्यतिरिक्ताः । नाद्यः । कल्पकस्यापि कल्प्यत्वप्रसङ्गात् । न द्वितीयः व्यक्तिनिर्धारणाभावे तद्व्यतिरिक्तत्वेन पक्षविशेषणानुप-पत्तेः । कल्पकातिरिक्ता इति विशेषणाददोष इति चेन्न । कल्पितत्वे सिद्धे कल्पकसिद्धिः, तत्सिद्धौ च तत्सिद्धिरिति अन्योन्याश्रयप्रसङ्गात् । दृश्याः सर्वे जीवा इति पक्षनिर्देश इति चेन्न । कल्पकस्यापि दृश्यत्वात् । अन्यथा एकजीवाज्ञानपरिकल्पिता इति विशेषणस्याप्रसिद्धिप्रसङ्गात् । तस्य स्फुरणमात्रेण विशेषणत्वोपपत्तिरिति चेन्न । कल्पककल्पितत्व-निश्चयात्प्राक् अस्य स्फुरणमेव अन्येषां तु दृश्यत्वमिति विवेक्तु-मशक्यत्वादिति ।

ಹಿಂದೆ 'ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಒಬ್ಬ ಜೀವನ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ, ದೃಶ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಸ್ವಪ್ನದಂತೆ' ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿತಷ್ಟೆ. ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವಿಕಲ್ಪ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಎಲ್ಲಾ ಜೀವರೂ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದಾರೋ? ಅಥವಾ ಕಲ್ಪಕನೆಂದು ಅಭಿಮತನಾದ ಜೀವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇತರ ಜೀವರೋ? ಎಲ್ಲರೂ ಸೇರಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಆ ಕಲ್ಪಕಜೀವನೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಎಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ

ಇವನೇ ಕಲ್ಪಕನು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಿರ್ಧಾರಣೆಯು ಆಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದವರು ಎಂದು ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಕಲ್ಪಕಭಿನ್ನರಾದ ಜೀವರು ಎಂದು ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಆಗ ಈ ದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಉಳಿದವರು ಕಲ್ಪಿತರು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ಆಗ ಕಲ್ಪಕನು ಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ; ಕಲ್ಪಕನು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ಕಲ್ಪಿತರು ಸಿದ್ಧರಾಗುತ್ತಾರೆ; ಹೀಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯದ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ.

'ದೃಶ್ಯರಾದ ಎಲ್ಲಾ ಜೀವರು' ಎಂದು ಪಕ್ಷನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ, ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕಲ್ಪಕನಾದ ಜೀವನೂ ದೃಶ್ಯ-ನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನನ್ನೂ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದರೆ, ಅವನೂ ಕಲ್ಪಿತನಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಕಲ್ಪಕನು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ಕಲ್ಪಿತರು ಸಿದ್ಧರಾಗುತ್ತಾರೆ; ಹೀಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯದ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ.

ದೃಶ್ಯರಾದ ಎಲ್ಲಾ ಜೀವರು ಎಂದು ಪಕ್ಷ ನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕಲ್ಪಕನಾದ ಜೀವನೂ ದೃಶ್ಯ-ನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನನ್ನೂ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದರೆ ಅವನೂ ಕಲ್ಪಿತನಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಕಲ್ಪಕನು ದೃಶ್ಯನಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅವನ ಜ್ಞಾನವೇ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗ-ದಿರುವುದರಿಂದ, 'ಏಕದೇವ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತರು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ-ಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೆ ಅಸಿದ್ಧಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. 'ಕಲ್ಪಕನಾದ ಜೀವನು ಸ್ಫುರಣವಾಗುತ್ತಾನೆ (ತೋರುತ್ತಾನೆ). ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ವಿಶೇಷಣವು ಕೂಡುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಕಲ್ಪಕ, ಅವನ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಉಳಿದ ದೇವರು ಕಲ್ಪಿತರು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ, ಇವನಿಗೆ ಸ್ಫುರಣ ಮಾತ್ರ, ಇತರರಿಗೆ ದೃಶ್ಯತ್ವ-ಎಂದು ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೂ— किञ्च कल्पको जीवो न निर्धारितः । तर्हि मोक्षसाधनं ज्ञानं केन साधनीयम् । सर्वैरपि मदज्ञानकल्पितं सर्वम् अहमेव परमात्मेति मोक्षसाधनभूता प्रतिपत्तिः कर्तव्या । तत्र यः सत्यो जीवः, तस्य तथा

प्रतिपत्त्या मोक्षो भविष्यत्यन्येषां तु निवृत्तिरिति किमत्र दुर्घटमिति चेत् । किमत्र प्रतिपत्तिर्नाम मानसी क्रिया, उत तत्त्वज्ञानम् ।

नाद्यः । तस्य मोक्षसाधनत्वाभावात् । द्वितीयेऽपि किमेताः सर्वाः प्रतिपत्तयः तत्त्वविषयाः, उत एका तत्वविषया अन्यास्तु भ्रान्ताः ।

आद्ये देवदत्तप्रतिपत्तेः तत्त्वविषयत्वात्, देवादत्तः सत्यः, यज्ञदत्तस्तु कल्पितः स्यात् यक्षदत्तप्रतीतेः तत्त्वविषयत्वात्तद्वैपरीत्यं स्यात् । न चैतद्युक्तम् । एकस्मिन्नेव देवदत्तादौ वस्तुनि कल्पितत्वाकल्पित-स्वरूपविकल्पासम्भवात् । न हि विरुद्धधर्मालिङ्गितं वस्त्वस्ति ।

द्वितीये त्वियं तत्त्वविषयेति निश्चायकाभावेन सर्वासामपि भ्रान्तित्वसम्भवान्नकल्पितमेव सर्वमिति किं न स्यादिति ।

ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ : ಕಲ್ಪಕನಾದ ಜೀವನು ನಿಶ್ಚಿತನಾಗಿಲ್ಲ - ಎನ್ನುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾದ ಜ್ಞಾನ-ವನ್ನು ಯಾರು ಸಂಪಾದಿಸಬೇಕು?

ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಉತ್ತರ : ಎಲ್ಲರೂ ಸಹ 'ನನ್ನ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ; ನಾನೇ ಪರಮಾತ್ಮ'ನೆಂದು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನಭೂತವಾದ 'ಪ್ರತಿಪತ್ತಿ'ಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಅದರ ಮಧ್ಯೆ ಯಾರು ಸತ್ಯವಾದ ಜೀವನೋ ಅವನಿಗೆ ಆ ರೀತಿಯಾದ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಉಳಿದವರಿಗೆ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ; ಎಂದರೆ ಕಲ್ಪಕನಾದ ಜೀವನು ಮುಕ್ತನಾದಾಗ, ಉಳಿದವರು (ಕಲ್ಪಿತರು) ಇಲ್ಲದಂತೆ ಆಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ.

ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಿಂದ ಖಂಡನೆ : ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಏನು ಅರ್ಥ? ಮಾನಸಿಕ ಚಿಂತನೆ ಎಂದೇ? ಅಥವಾ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೋ? ಮಾನಸಿಕ ಚಿಂತನೆ ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ನಾವು ಚಿಂತನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನೆ-ಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಹೀಗೆ

ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ – ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಗಳೂ (ಎಲ್ಲರೂ ಮಾಡುವ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಗಳೂ) ತತ್ತ್ವವಿಷಯಕವೇ? ಅಥವಾ ಕಲ್ಪಕನು ಮಾಡುವುದು ಮಾತ್ರ ತತ್ತ್ವ-ವಿಷಯಕ. ಉಳಿದವುಗಳು ಭ್ರಾಂತವಾದದ್ದು ಎಂದೇ? ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಳೂ ತತ್ತ್ವವಿಷಯಕ ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ದೇವದತ್ತನ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯು ತತ್ತ್ವವಿಷಯಕವಾದ್ದರಿಂದ ದೇವದತ್ತನು ಸತ್ಯ, ಯಜ್ಞದತ್ತನು ಕಲ್ಪಿತ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಯಜ್ಞದತ್ತನ ಪ್ರತೀತಿಯೂ ತತ್ತ್ವವಿಷಯಕವಾದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ದೇವದತ್ತನು ಕಲ್ಪಿತ, ಯಜ್ಞದತ್ತನು ಸತ್ಯ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಾದ ದೇವದತ್ತ ಮೊದಲಾದವರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತತ್ವ, ಅಕಲ್ಪಿತತ್ವ ಎಂಬ ಸ್ವರೂಪವಿಕಲ್ಪವು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವೂ ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದದ್ದು ಇಲ್ಲ.

ಒಂದು ಮಾತ್ರ ತತ್ತ್ವವಿಷಯಕ – ಎನ್ನುವ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಕ ದೇವನು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯೇ ತತ್ತ್ವವಿಷಯಕವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಲು ಏನೂ ಉಪಾಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಗಳೂ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಿರುವುದು ಸಂಭಾವಿತ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಅಕಲ್ಪಿತವೇ ಏಕೆ ಆಗಿರಬಾರದು?

मू— किञ्च सर्वे ह्येतां प्रतिपत्तिं मोक्षाशया कुर्युः, विधान-सामर्थ्याद्वा । नाद्यः । आत्मनः सत्यजीवत्वनिश्चयाभावे मोक्ष-स्याप्यनिश्चयात् । न हि कश्चिदनिश्चितप्रयोजनाय महान्तं क्लेशम् अनुभवति ।। द्वितीये विधानमपीष्टसाधनताबोधनरूपं वा स्यात् । राजाज्ञानरूपं वा । न प्रथमः उक्तन्यायात् । न द्वितीयः । राजाज्ञारूपे प्रमाणाभावात् ।

ಕಲ್ಪಕಜೀವನು ಅನಿಶ್ಚಿತ ಎಂಬುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಪಪತ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲರೂ ಕೂಡ, 'ನನ್ನ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಉಳಿದವರೆಲ್ಲರೂ ಕಲ್ಪಿತರು' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯನ್ನು ಮೋಕ್ಷಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಾರೋ? ಅಥವಾ ವೇದವಿಧಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದಲೋ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸೋಣ.

ಮೋಕ್ಷಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ತಾನು ಸತ್ಯಜೀವ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವು ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವಾಗ ಮೋಕ್ಷವೂ ಅನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾರೂ ಸಹ ಅನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮಹತ್ತರವಾದ ಕ್ಲೇಶವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ವೇದವಿಧಿಯು ಇಷ್ಟಸಾಧನತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ರೂಪ ವಾದದ್ದೇ (ಈ ರೀತಿ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಥವಾ ಇಷ್ಟವಾದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯು ಸಾಧನ ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೋ)? ಅಥವಾ ರಾಜಾಜ್ಞಾರೂಪವಾದದ್ದೋ? ಇಷ್ಟಸಾಧನತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ತಾನು ಸತ್ಯಜೀವ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಮೋಕ್ಷವೂ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗದೇ ಇರುವಾಗ ಅಂಥಾ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಏತಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುತ್ತಾನೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ರಾಜಾಜ್ಞಾರೂಪವಾದ ವಿಧಿಯು ಇದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಗುರುವಿನ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಜಗತ್ತು ಕಲ್ಪಿತ' ಎಂಬ ಪಕ್ಷವೂ ನಿರಸ್ತವಾಯಿತು.

ಮೂ — इदानीं शिष्याज्ञानपरिकल्पितत्वनिश्चयपक्षे प्रतिक्षेपः क्रियते । परिकल्पितगुर्वादिकं समस्तमिति शेषः । शिष्याज्ञानपरिकल्पितमित्यङ्गीकारे तस्यैवाचार्यभावे स्वयमेव स्वशिष्याज्ञानकल्पितो भवति । न चासौ शिष्यं न बोधयतीति वाच्यम् । महावाक्यार्थाधिगमाभावप्रसङ्गात् । अधीते बोधाचरणप्रचारैः चतुर्भिन्नप्रकारैः विद्योपयुक्ता भवतीति व्याख्यानस्यापि वाक्यार्थाधिगतिहेतुत्वेन प्रसिद्धत्वात् । अतः सम्यग्ग्रन्थाधिगमस्यैवानर्थहेतुत्वं स्यात् ।

ಶಿಷ್ಯಾಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತತ್ವನಿರಾಸ

ಈಗ 'ಶಿಷ್ಯನ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಜಗತ್ತು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ನಿರಾಸಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಶಿಷ್ಯನ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಗುರುವೇ ಮೊದಲಾದ ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ತೂ ಪರಿಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಆ ಶಿಷ್ಯನು ತಾನು ಆಚಾರ್ಯ-ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿದಾಗ ತಾನೇ ಶಿಷ್ಯನ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತನಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಈತನು ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಬೋಧಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಹಾಗೆ ಬೋಧಿಸದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮಹಾವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವು ಬರದೇ ಹೋಗ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದ ವಿದ್ಯೆಯು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಆಚಾರ್ಯಾತ್ ಪಾದಮಾದತ್ತೇ ಪಾದಂ ಶಿಷ್ಯಃ ಸ್ವಮೇಧಯಾ । ಪಾದಂ ಸಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಭ್ಯಃ ಪಾದಂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕೌಶಲಾತ್ ॥ ಎಂಬಂತೆ, ಆಚಾರ್ಯರಿಂದ ಕಾಲು ಭಾಗ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಶಿಷ್ಯನು ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕಾಲುಭಾಗ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನೊಡನಾಡುವ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಗಳಿಂದಾಗಿ ಕಾಲುಭಾಗ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಕಡೆಯ ಕಾಲುಭಾಗವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕೌಶಲದಿಂದ, ಎಂದರೆ ತಾನು ಪಾಠ ಹೇಳುವಾಗ ಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ). ಹೀಗಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಅನರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದಾದೀತು.

शिष्यत्वस्यानियतत्वादयमपि शिष्याज्ञानपरिकल्पितमिति निश्चयोऽपि न युक्तः । अस्मिन् पक्षे मोक्षव्यवस्थापि न सिद्ध्यति । तथा हि शिष्याज्ञानकल्पितं सर्वमिति पक्षे शिष्यस्यैव मोक्षो वक्तव्यः । स च महावाक्यार्थाधिगमसाध्यः । वाक्यार्थाधिगमश्च शिष्यबोधनेनैव सम्यग्भवति । सति च शिष्ये स्वस्य तदज्ञानकल्पितत्वप्राप्तेः ।

शिष्यत्वमुपलक्षणम् । न विशेषणमिति चेत् । तर्हि अनिश्चयपक्ष एवापक्ष इति ।

ದೋಷಾಂತರಗಳು

ಶಿಷ್ಯತ್ವವು ಅನಿಯತ ಎಂದರೆ, 'ಇವನೇ ಶಿಷ್ಯ' ಎಂದು ನಿಯತವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ನಿಶ್ಚಯವೂ ಸಹ, ಎಂದರೆ ಇಂಥಾ ಶಿಷ್ಯನ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ

ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವೂ ಸಹ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಕಲ್ಪಕನು ಯಾರೆಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಮೋಕ್ಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಶಿಷ್ಯನ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪಿತ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಶಿಷ್ಯನಿಗೇ ಮೋಕ್ಷ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆ ಮೋಕ್ಷವಾದರೋ ಮಹಾವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಾಧ್ಯ. ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ-ಜ್ಞಾನವಾದರೋ ಶಿಷ್ಯಬೋಧನದಿಂದಲೇ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಶಿಷ್ಯನು ಇದ್ದಾನೆ ಎಂದಾದರೆ, ತಾನೇ ಅವನ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತನಾಗಿಬಿಡುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಶಂಕಾ : ಶಿಷ್ಯತ್ವವು ಉಪಲಕ್ಷಣ : ಅದು ವಿಶೇಷಣವಲ್ಲ. ಅಂದರೆ, ಶಿಷ್ಯತ್ವ ವಿಶಿಷ್ಟನು ಕಲ್ಪಕಜೀವ ಎನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಶಿಷ್ಯತ್ವೋಪಲಕ್ಷಿತನು ಕಲ್ಪಕಜೀವ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಹಿಂದೆ ಶಿಷ್ಯನಾಗಿದ್ದು ಮುಂದೆ ಗುರುವಾದರೂ ಅವನೇ ಕಲ್ಪಕನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ ತಾನು ಕಲ್ಪಿತನಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಪರಿಹಾರ : ಹೀಗೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಅನೇಕ ಶಿಷ್ಯರು ಇದ್ದಾರೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಶಿಷ್ಯನೇ ಕಲ್ಪಕ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನಿಶ್ಚಯಪಕ್ಷವೇ ಬಂದು ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಿದ ದೋಷವೇ ಬರುತ್ತದೆ.

मू— भेदप्रवणपक्षं दूषयति । स चेति ।। सचैको जीवो यदि भेदवादी भवति तस्य भेदविषय एव दृढसंस्कारवत्वात् ''पूर्वाभ्यासेन तेनैव ह्रियते ह्यवशोऽपि सः'' इति वचनात् ।।

मोक्षश्रुतिप्रामाण्यात्तस्य भेदवासनाक्षयोऽद्वैतज्ञानं च भविष्यतीति चेत्तर्हि नासौ कल्पको जीवः भेदप्रवणत्वस्यापगमात् । उपलक्षणत्वपक्षे दोषस्योक्तत्वात् ।

किं चानेन यथा कल्पितं तथैव भवतीति तेन एकजीववादिनां नित्यनिरयकल्पने स एव स्यात् । क्रियाकारकफलरूपस्य सर्वस्य तत्कल्पनामात्रशरीरत्वात् ।

ಭೇದಪ್ರವಣಪಕ್ಷನಿರಾಸ

ಈಗ ಕಲ್ಪಕಜೀವನು ಭೇದಪ್ರವಣನು, ಎಂದರೆ ಭೇದದಲ್ಲೇ ನಿಶ್ಚಯ-ವುಳ್ಳವನು ಎಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ದೂಷಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆ ಏಕಜೀವನು ಭೇದವಾದಿಯಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಭೇದವಿಷಯ-ದಲ್ಲಿಯೇ ದೃಢವಾದ ಸಂಸ್ಕಾರವಿರುತ್ತದೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಹಿಂದಿನ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ ಪರವಶನಾಗಿ ಒಯ್ಯಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ವಚನವಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಎಂದೂ ಭೇದನಿವೃತ್ತಿಯಾಗದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಯಾರಿಗೂ ಮುಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ.

ಶಂಕಾ : 'ಅದ್ವೈತ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಶ್ರುತಿ-ಯಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣವಾದ್ದರಿಂದ, ಭೇದವಾಸನೆಯು ಕ್ಷಯ-ವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದ್ವೈತಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಪರಿಹಾರ : ಹಾಗಿದ್ದಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಭೇದಪ್ರವಣನು ಕಲ್ಪಕಜೀವನಲ್ಲ-ವೆಂದಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ, ಭೇದಪ್ರವಣತ್ವವು ಹೊರಟುಹೋಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ-ಯಾದ್ದರಿಂದ. ಭೇದಪ್ರವಣತ್ವವು ವಿಶೇಷಣವಲ್ಲ, ಉಪಲಕ್ಷಣ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅನಿಶ್ಚಯಪಕ್ಷವೇ ಬರುತ್ತದೆ - ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

ದೋಷಾಂತರ : ಕಲ್ಪಕನು ಭೇದಪ್ರವಣ ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷವಿರುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಪಕನು ಹೇಗೆ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಭೇದಪ್ರವಣನಾದ ಕಲ್ಪಕನು 'ಏಕಜೀವವಾದಿಗಳಿಗೆ ನಿತ್ಯನರಕ-ವಾಗಲಿ' ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಹಾಗೆಯೇ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕ್ರಿಯಾ, ಕಾರಕ ಹಾಗೂ ಫಲರೂಪವಾದ ಸರ್ವವೂ ಕಲ್ಪಕನ ಕಲ್ಪನಾಮಾತ್ರ-ರೂಪವಾದದ್ದು ಎಂದು ಪರಕೀಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

मू— अतो निश्चयपक्षाणाम् अतिप्रसङ्गदुष्टत्वात् असम्भवाच्च अनुपपत्तौ अनिश्चयपक्षेऽङ्गीकार्ये विप्रतिपन्नम् एकजीवाज्ञान-परिकल्पितम् इति प्रतिज्ञाऽसम्भवात् नानुमानसम्भवः । अथवा

निश्चयाभावपक्षे मोक्षसाधनानुष्ठानासम्भवात् निश्चयोऽयमङ्गीकार्यः । तत्र च कल्पकस्य जीवस्य गुर्वाद्यन्यतमत्वं व्यापकम् । परस्परविरोधे तु न प्रकारान्तरस्थितिरिति न्यायात् । न च तदुक्तविधया युक्तम् इति व्यापकनिवृत्त्या व्याप्यनिवृत्तेः बाधितविषयमनुमानमिति ।

ಹೀಗೆ ನಿಶ್ಚಯಪಕ್ಷಗಳು ಎಂದರೆ, ಕಲ್ಪಕನು ಐಕ್ಯಪ್ರವಣನೋ? ಭೇದ-ಪ್ರವಣನೋ? ಐಕ್ಯಪ್ರವಣನು ಗುರುವೋ? ಶಿಷ್ಯನೋ? ಎಂಬ ಎಲ್ಲಾ ಪಕ್ಷಗಳೂ ಅತಿಪ್ರಸಂಗದಿಂದ ದುಷ್ಟವಾದ್ದರಿಂದ ಹಾಗೂ ನಿಶ್ಚಯವೇ ಅಸಂಭಾವಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನಿಶ್ಚಯಪಕ್ಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕಾರ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಗ 'ವಿಮತವಾದ ಜಗತ್ತು ಒಬ್ಬ ಜೀವನ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದು' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಜೀವನು ಕಲ್ಪಕ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವೇ ಆಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥಾ ಜೀವನ ಅಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಎಂಬ ಅಂಗವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅನುಮಾನವೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಬಾಧಿತವಿಷಯತ್ವ : ಅಥವಾ, ನಿಶ್ಚಯಾಭಾವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನೆ-ಯನ್ನು ಇಂಥವನು ಅನುಷ್ಠಾನ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುವುದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಪಕ್ಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಕಜೀವನು ಗುರುವೋ, ಶಿಷ್ಯನೋ ಇತ್ಯಾದಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಆಗಿರಲೇಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ 'ಪರಸ್ಪರವಿರೋಧವಿರುವಾಗ ಪ್ರಕಾರಾಂತರದಿಂದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ನ್ಯಾಯವಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಒಂದು ವಿಚಾರವು ಸುಳ್ಳು ಅಥವಾ ನಿಜ ಆಗಿರಬೇಕು. ವಿರುದ್ಧವಾದ ಇವೆರಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮೂರನೆ-ಯದು ಆಗಲಾರದು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಭೇದಪ್ರವಣ ಮತ್ತು ಐಕ್ಯಪ್ರವಣ ಎಂಬ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳೂ ಆಗದಿದ್ದಾಗ ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅಗ್ನಿಯು ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ, ಹೇಗೆ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ಧೂಮವು ಇರಲಾರದೋ, ಅದರಂತೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಗುರ್ವಾದ್ಯನ್ಯತಮತ್ವವು ಕೂಡದೇ ಇದ್ದಾಗ ವ್ಯಾಪ್ಯವಾದ ನಿಶ್ಚಯಪಕ್ಷವೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಕೀಯರು ಹೇಳಿದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಬಾಧಿತವಿಷಯತ್ವವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಶಂಕಾ : ಪ್ರಪಂಚವು ಏಕಜೀವಾಜ್ಞಾನ ಕಲ್ಪಿತ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿ ಪ್ರಮಾಣವಿದೆ. 'ಪ್ರಪಂಚೋ ಯದಿ ವಿದ್ಯೇತ' ಎಂಬ ಆಥರ್ವಣ ಶ್ರುತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅನಾದಿ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತನಾದ ಜೀವನು ಯಾವಾಗ ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೋ ಆಗ ಅದ್ವೈತವೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಧೂಲೀಪಟಲ-ವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪರಿಹಾರ : ಈ ಶಂಕೆಯು ಶ್ರುತಿಯ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯದೇ ಬಂದಿರತಕ್ಕದ್ದು. ಇದನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಈ ಶ್ರುತಿಯ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತೇವೆ.

मू— प्रपञ्चो यदि विद्येत निवर्तेत न संशयः । मायामात्रमिदं द्वैतम् अद्वैतं परमार्थतः । विद् सत्तायामिति धातोः यदि विद्येत कादाचित्कसत्ताको भवेदिति अर्थः । विदोत्पत्ताविति धातोः यदि विद्येत उत्पद्येत तर्हि निवर्तते । न च निवर्तते तस्मात् अनादिरेवायं प्रपञ्चः ।

नात्र प्रपञ्चो विश्वविस्तारः किन्तु प्रकारवचने सजातीय इत्युक्तजातीयरर्थे पञ्चन् शब्दात् ड प्रत्ययः । ततश्च पञ्चविधः प्रपञ्चः स च प्रकृष्टत्वात् प्रपञ्चः । प्रकृष्टत्वं च मोक्षाङ्गज्ञानत्वात् ।

तत्र विशेष्याकाङ्क्षायां प्रकरणप्राप्तभेदस्याङ्गीकारो युक्तः । तथा हि । अनादिमायया सुप्तो यदा जीवः प्रबुद्ध्यते । अजमनिद्रमस्वप्नमद्वैतं बुद्ध्यते तदा इति पूर्वं श्लोके अनादिमायया परमेश्वरेच्छया प्रकृत्यादिना च जीवजातस्य ज्ञानावरणलक्षणं सुप्तत्वं तत्रैव तत्त्वज्ञानलक्षणः प्रबोधश्च उक्तः । तेन जीवेश्वरयोः जडेश्वरयोः जीवजडयोश्च भेदाः सन्तीति लब्धम् । तत एवाऽवरणानां जडानामपि मिथोऽभेदोऽर्था-ल्लभ्यते । तेषां पञ्चानामपि भेदानाम् अनादिमाययाऽजमनिद्र-मित्यादिविशेषणसामर्थ्यादनादित्वमपि लब्धम् ।

तदिदं पञ्चानामपि भेदानां सत्यत्ववदनादित्वं चोपपादयितुमिदं श्लोकद्वयम् । तत्र तावदनादित्वं विपक्षे बाधकप्रसङ्गेनोपपादितं प्रपञ्च इति । यदि च जडजीवभेदो नश्येत्तदा जीवस्य जडत्वापत्त्या मोक्षशास्त्रवैय्यर्थ्यापत्तिरित्यादिरूपेण निवर्तेतेत्यस्यानिष्टत्वं द्रष्टव्यम् ।

'ಪ್ರಪಂಚೋ ಯದಿ ವಿದ್ಯೇತ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಿಚಾರ

ವಿದ್ ಧಾತುವಿಗೆ ಸತ್ತಾ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಾಗ, ಪ್ರಪಂಚವು ಒಂದು ವೇಳೆ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಎಂದರೆ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದ್ದರೆ ಎಂದರ್ಥ. ವಿದ್ ಧಾತುವಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೆಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಾಗ, ಪ್ರಪಂಚವು ಒಂದು ವೇಳೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದ್ದರೆ ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಕಾದಾಚಿತ್ಕವಾಗಿದ್ದರೆ ಅಥವಾ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದ್ದರೆ ಪ್ರಪಂಚವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಪ್ರಪಂಚವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಕಾದಾ-ಚಿತ್ಕವಲ್ಲ; ಉತ್ಪನ್ನವಲ್ಲ, ಎಂದರೆ, ಅನಾದಿನಿತ್ಯ ಎಂದರ್ಥ.

ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವ ವಿಸ್ತಾರ ಎಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, 'ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಬ್ದದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಕಾರ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಡ' ಪ್ರತ್ಯಯವು ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ವ್ಯಾಕರಣ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಇಂಥಾ ಜಾತೀಯರ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಪಂಚನ್' ಶಬ್ದದ ಮೇಲೆ 'ಡ' ಪ್ರತ್ಯಯವು ಬಂದಾಗ 'ಪಂಚ' ಎಂಬ ರೂಪವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪಂಚ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪಂಚವಿಧ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಪ್ರ' ಎಂಬ ಉಪಸರ್ಗವು ಪ್ರಕೃಷ್ಟತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆ ಪ್ರಕೃಷ್ಟವೆಂದರೆ, ಮೋಕ್ಷಾಂಗವಾದ ಜ್ಞಾನವಾದ್ದರಿಂದ, ಪಂಚವಿಧ ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶೇಷ್ಯವು ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು 'ಭೇದ' ಎಂದು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚ ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ 'ಪ್ರಕೃಷ್ಟವಾದ ಐದು ವಿಧವಾದ ಭೇದ' ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಥರ್ವಣ ಶ್ರುತಿಯ ಎರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳ ಅರ್ಥವು ಹೀಗಿದೆ,

'ಅನಾದಿಮಾಯಯಾ' ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅನಾದಿ-ಮಾಯೆಯಿಂದ, ಎಂದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಹಾಗೂ ಪ್ರಕೃತ್ಯಾದಿ-ಗಳಿಂದ ಜೀವಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಾವರಣರೂಪವಾದ ನಿದ್ರೆಯನ್ನೂ, ಅದರಂತೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಿಂದ ಜೀವೇಶ್ವರ-ರಿಗೂ, ಜಡೇಶ್ವರರಿಗೂ, ಜೀವಜಡಗಳಿಗೂ ಭೇದಗಳು ಇವೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ರಾಜನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಕೈಕೋಳ ಮೊದಲಾದ್ದರಿಂದ ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನು ಬದ್ಧನಾದರೆ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತನಾದರೆ ಭೇದತ್ರಯವು ಕಂಡಿದೆ. ರಾಜನಿಗೂ - ಪುರುಷನಿಗೂ, ಬೇಡಿಗೂ-ಪುರುಷನಿಗೂ, ರಾಜನಿಗೂ-ಬೇಡಿಗೂ ಹೀಗೆ ಮೂರು ಭೇದಗಳು ಕಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಅದರಂತೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮೂರುಭೇದಗಳೂ ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಹಿಂದೆ, 'ಪ್ರಭವಃ ಸರ್ವ-ಭಾವಾನಾಂ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಭಾವಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಜೀವ ಎಂದರ್ಥ. ಬಹುವಚನ-ವಿರುವುದರಿಂದ ಜೀವರ ಪರಸ್ಪರಭೇದವು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದಲೇ ಆವರಣಗಳಾದ ಜಡವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಪರಸ್ಪರಭೇದವು ಅರ್ಥಾತ್ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂಥಾ ಐದೂ ಭೇದಗಳು ಅನಾದಿಮಾಯಯಾ, ಅಜಿಮ್, ಅನಿದ್ರಮ್' ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಅನಾದಿ ಎಂದು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪಂಚಭೇದಗಳ ಸತ್ಯತ್ವದಂತೆ ಅನಾದಿತ್ವವನ್ನು ಉಪಪಾದನೆ ಮಾಡಲು 'ಪ್ರಪಂಚೋ ಯದಿ ವಿದ್ಯೇತ' ಎಂಬ ಎರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳು ಹೊರಟಿವೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ಪಂಚ ಭೇದಗಳ ಅನಾದಿತ್ವವನ್ನು ವಿಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಸಾದಿ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬಾಧಕಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಹೇಳಿ ಉಪಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಭೇದಪಂಚಕವು ಸಾದಿಯಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ನಷ್ಟವಾಗಬೇಕಿತ್ತು, ಎಂದು ಅನಿಷ್ಟಾ-ಪಾದನೆ. ಇದು ಹೇಗೆ ಅನಿಷ್ಟವೆಂದರೆ, ಜಡ-ಜೀವಭೇದವು ನಾಶವಾಗುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಜೀವನಿಗೇ ಜಡತ್ವವು ಬಂದು ಬಿಡುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷಶಾಸ್ತ್ರವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಇತ್ಯಾದಿ, ಪ್ರಕಾರ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಮೂ— न चासत्योऽयं भेदः । मायामात्रत्वात् मायेति भगवत्प्रज्ञा । सैव मान त्राणकर्त्री च तस्य तत् मायामात्रम् । माङ् माने त्रैङ् पालने इत्याभ्यां मूलविभुजादित्वात्कः । घञर्थेकविधानमिति वा । परमेश्वरेण

ज्ञातत्वात् रक्षितत्वाच्च न द्वैतं भ्रान्तिकल्पितमित्यर्थः । नहीश्वरस्य भ्रान्तिः । तथात्वे निरवद्यत्वश्रुतिविरोधात् ।

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಲು ಮೂರನೆಯ ಪಾದವು ಹೊರಟಿದೆ.

ಈ ಭೇದವು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಮಾಯಾಮಾತ್ರವಾಗಿದೆ. ಮಾಯೆ ಎಂದರೆ ಭಗವಂತನ ಜ್ಞಾನ, ಅದು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ನಿರ್ಮಾಪಕ-ವಾಗಿದೆಯೋ ಹಾಗೂ ರಕ್ಷಕವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಮಾಯಾಮಾತ್ರ. 'ಮಾತ್ರ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮಾಙ್‌ಮಾನೇ, ತ್ರೈಙ್ ಪಾಲನೆ ಎಂಬ ಎರಡು ಧಾತುಗಳ ಮೇಲೆ ಕಪ್ರತ್ಯಯವು ಬಂದಿದೆ. 'ಮೂಲವಿಭುಜ' ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವುದರಿಂದ ಕಪ್ರತ್ಯಯ ಎನ್ನಬಹುದು. ಅಥವಾ ಘಞ್ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಪ್ರತ್ಯಯ ಎನ್ನಬಹುದು. 'ಪರಮೇಶ್ವರನಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು ರಕ್ಷಿತವಾದ್ದರಿಂದ ದ್ವೈತವು ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ' ಎಂದರ್ಥ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಈಶ್ವರನು ದೋಷರಹಿತನೆಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ.

मू— तर्हि अद्वैतः सर्वभावानामित्यस्य कोऽर्थ इति चेत् । उच्यते । सर्वभावानां मध्ये तुर्यो देवः एक एवाद्वैतः समाभ्यधिकरहितः । एतदेव श्रुतिरप्याह । अद्वैतं परमार्थत इति । अत्राद्वैतशब्दो भावसाधनः । परमार्थत इति पञ्चमी ल्यब्लोपनिमित्ता । तेनापि व्यवहारतः अन्यसद्द्वितीयत्वम् अङ्गीक्रियते इति चेत् परमार्थतः परमार्थ-मपेक्ष्येत्यर्थः । सर्वस्मादुत्तमोऽर्थः परमार्थः स एक एव । सर्वोत्तममपेक्ष्य अद्वितीयत्वं श्रुतावुच्यते इत्यभिप्रायः ।

ಹಾಗಾದರೆ, 'ಅದ್ವೈತಃ ಸರ್ವಭಾವಾನಾಮ್' ಎಂಬುವುದರ ಅರ್ಥವೇನು? ಎಂದರೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಎಲ್ಲಾ ಚೇತನರ ಮಧ್ಯೆ ತುರ್ಯ ಎಂಬ ದೇವರು ಒಬ್ಬನೇ ಅದ್ವೈತ ಎಂದರೆ ಸಮಾನಾಧಿಕರಹಿತನು. ಇದನ್ನೇ ಶ್ರುತಿಯೂ ಸಹ 'ಅದ್ವೈತಂ ಪರಮಾರ್ಥತಃ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ

ಅದ್ವೈತ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಭಾವಸಾಧನ; ಎಂದರೆ ಅದ್ವೈತ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತತ್ವ ಎಂದರ್ಥ. 'ಪರಮಾರ್ಥತಃ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ತಸಿಲ್ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಪಂಚಮ್ಯರ್ಥ-ದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಆ ಪಂಚಮಿಯು ಲ್ಯಬ್‌ಲೋಪನಿಮಿತ್ತವಾದ ಪಂಚಮೀ. ಹೀಗಾಗಿ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಅದ್ವೈತತ್ತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

'ಅದ್ವೈತಿಗಳೂ ಸಹ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುವು ಇದೆ; ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರಲ್ಲಾ' ಎಂದರೆ, ಸರಿಯಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹೀಗಿದೆ. ಸರ್ವೋತ್ತಮಪದಾರ್ಥ, ಪರಮಾರ್ಥ ಎಂದು ಎರಡೂ ಒಂದೇ. ಸರ್ವೋತ್ತಮಪದಾರ್ಥದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವ, ಎಂದರೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಪದಾರ್ಥವು ಒಂದೇ ಎಂಬುದು ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

मू— यदि द्वितीयशून्यत्वमेव तस्याः श्रुतेरर्थः स्यात्तर्हि सर्वभावानामित्येतद्व्यर्थं स्यात् । कुतः? देवोऽद्वैत इत्येतावता विवक्षितार्थसिद्धेः ।

ಅದ್ವೈತವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳು

ಒಂದು ವೇಳೆ ದ್ವಿತೀಯವಸ್ತುಶೂನ್ಯತ್ವವೇ ಆ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವಾಗಿದ್ದರೆ, ಆಗ 'ಸರ್ವಭಾವಾನಾಮ್' ಎಂಬುದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ವ್ಯರ್ಥ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನರಹಿತ, ಪ್ರಯೋಜನವಿರುದ್ಧ ಎಂದು ಎರಡು ಅರ್ಥ. ಪ್ರಯೋಜನರಹಿತವು ಹೇಗೆಂದರೆ, 'ತುರ್ಯ ಎಂದು ದೇವರು ಅದ್ವೈತ' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸರ್ವಭಾವಾನಾಮ್' ಎಂಬ ಪದವು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುತ್ತದೆ.

मू— किञ्च विरुद्धप्रयोजनं च । सर्वाभावानामिति निर्धारणे षष्ठी लक्षणान्तरासम्भवात् । तथा च कृष्णा गवां सम्पन्नक्षीरतमेत्युक्ते यथा कृष्णाया एव सम्पन्नीरतमत्वमन्यासां तदभाव इत्युक्तः स्यात्तथा

सर्वभावानां मध्ये तस्यैकस्याद्वैतमित्युक्ते एकस्यैवाद्वितीयत्वमन्येषां सर्वभावानां सद्द्वितीयत्वमित्युक्तं भवति । न चैतद्युक्तम् । तस्याद्वितीयत्वेऽन्ये भावा एव न सन्ति । केषां सद्द्वितीयत्वं स्यात् । ततोऽयमद्वैतशब्दः समाधिकरहितवाची इत्यङ्गीकर्तव्यम् ।

तथा च तस्यैकस्यैव समाधिकराहित्यमन्येषां तत्साहित्यं चोक्तं भवेत् । तच्चाद्वैतमतविरुद्धमिति ।

ಪ್ರಯೋಜನವಿರುದ್ಧವು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಸರ್ವಭಾವಾನಾಂ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಷಷ್ಠೀ ವಿಭಕ್ತಿಯು ನಿರ್ಧಾರಣೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕರ್ತರಿಷಷ್ಠೀ, ಕರ್ಮಣಿ ಷಷ್ಠೀ ಮೊದಲಾದುವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ, 'ಕಪಿಲಗೋವು ಗೋವುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚು ಹಾಲು ಕೊಡತಕ್ಕದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಹೇಗೆ ಕಪಿಲಗೋವು ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚು ಹಾಲು ಕೊಡತಕ್ಕದ್ದು. ಮತ್ತೊಂದು ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆಯೋ, ಅದರಂತೆ, 'ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅದ್ವೈತನು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವ, ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸದ್ವಿತೀಯತ್ವ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತೆ. ಇದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯ ಎಂದಾಗ, ಬೇರೆಯ ಪದಾರ್ಥಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸದ್ವಿತೀಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು? ಆದ್ದರಿಂದ, 'ಅದ್ವೈತ ಶಬ್ದವು ಸಮಾಧಿಕರಹಿತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ಸಮಾಧಿಕರಹಿತನು; ಬೇರೆಯವರು ಸಮಾಧಿಕಸಹಿತರು ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಅದ್ವೈತಮತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು.

प्रपञ्चस्यैकजीवाज्ञानकल्पितमेवार्थः किं न स्यादित्यत आह । विकल्प इति । विकल्पो भेदो यदि केनचित् अज्ञानादिना कल्पितस्स्यात्तदा निवर्तेत बाध्येतेति । न च निवर्तते । अतो न कल्पितः इत्यापादनात्मक वाक्येन जगत्सत्यत्वावगमात् । तेन चास्य श्लोकस्य प्रपञ्चस्य कल्पितत्वमर्थो न भवतीत्यपि विज्ञायते ।

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಶ್ರುತಿಗೆ 'ಪ್ರಪಂಚವು ಏಕಜೀವನ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ' ಎಂದೇ ಅರ್ಥವು ಏಕೆ ಆಗಬಾರದೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಿಕಲ್ಪ ಎಂದರೆ ಭೇದ. ಭೇದವು ಯಾರಿಂದಲಾದರೂ ಅಜ್ಞಾನಾದಿಗಳಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಬಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಭೇದ ಬಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಭೇದವು ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಆಪಾದನ-ರೂಪವಾದ ವಾಕ್ಯದಿಂದ, ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ 'ಪ್ರಪಂಚವು ಕಲ್ಪಿತ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

मू— एतत् श्लोकद्वयं स्वरूपकथनमेवेति चेन्न, तथात्वे विद्यमानवत्प्रतीयमानोऽयं प्रपञ्चो निवर्तिष्यते केनचित्कल्पितः अयं विकल्पो विनिवर्तिष्यत इति वक्तव्यम् । निवर्तेत विद्येतेति प्रसङ्गरूपेण कथनं यदि शब्दश्च न युज्यते ।

यदि शब्दसहितस्य लिङो यदि पर्वतो निरग्निकः स्यात् तदा निर्धूमः स्यात् इत्यादौ प्रसङ्गदृष्टत्वात् । विद्येतेत्यस्य चोत्पत्त्यर्थानङ्गीकारे यसस्ति तत् निवर्तत इति व्याप्त्यभावात् निवर्तेतेति न युज्यते । अतः प्रपञ्चस्य अनादित्वसत्यत्वपरमिदं वाक्यम् ।

'ಪ್ರಪಂಚೋ ಯದಿ ವಿದ್ಯೇತ', 'ವಿಕಲ್ಪೋ ವಿನಿವರ್ತೇತ' ಎಂಬ ಎರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳು ಸ್ವರೂಪಕಥನ ಎನ್ನಬಾರದು. (ಪ್ರಪಂಚವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಭೇದವು ಬಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಆ ಎರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬಾರದು). ಏಕೆಂದರೆ, ಹಾಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ, 'ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾರಿಂದಲೋ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಈ ಭೇದವು ಬಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. 'ನಿವರ್ತೇತ', 'ವಿದ್ಯೇತ' ಎಂದರೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗ-ಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರಸಂಗರೂಪದಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದು, 'ಯದಿ' (ಒಂದು ವೇಳೆ) ಎಂಬ ಶಬ್ದವೂ ಸಹ ಕೂಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. 'ಯದಿ' ಎಂಬ

ಶಬ್ದದಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಲಿಙ್ ಲಕಾರವು, 'ಒಂದು ವೇಳೆ ಪರ್ವತವು ಅಗ್ನಿರಹಿತವಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಆಗ ಧೂಮ ರಹಿತವು ಆಗುತ್ತಿದ್ದಿತು' ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಸಂಗವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲೇ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. 'ವಿದ್ಯೇತ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ, 'ಪ್ರಪಂಚವು, ಇದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗ-ಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು' ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದು ನಿವೃತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ನಿವೃತ್ತಿ-ಯಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು - ಎಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಪಂಚವು ಅನಾದಿ, ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಈ ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಹೊರಟಿವೆ.

ಮೂ— वाक्यशेषस्यायमर्थः । उपदेशादयं वादः वेदवचनं यथावत् ज्ञातव्यम् । एवं ज्ञाते भेदोऽस्ति अज्ञाते अज्ञात एव द्वैतं न विद्यते अज्ञानिनां पक्ष एव द्वैतं न विद्यते इत्यर्थः । जीवेश्वरभिदा चैवेति समाख्या ।

ವಾಕ್ಯಶೇಷದಲ್ಲಿ 'ಜ್ಞಾತವಾದರೆ ದ್ವೈತವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದಿರುತ್ತದೆ; ಅದರ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದರೆ, ವಾಕ್ಯಶೇಷದ ಅರ್ಥವು ಹೀಗಿದೆ. ಉಪದೇಶದಿಂದ ಈ ವಾದವು, ಎಂದರೆ, ವೇದವಚನವು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ತಿಳಿದರೆ ಭೇದವು ಇರುತ್ತದೆ. ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೆ ದ್ವೈತವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನಿಗಳ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ದ್ವೈತವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಖ್ಯಾರೂಪವಾಗಿ ಪಂಚಭೇದಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಪರಮಶ್ರುತಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಮೂ— मैत्रेयीशाखायां च ।

अथ ज्ञानोपसर्गा इत्युक्त्वा अथ ये चान्ये मिथ्यातर्कैः दृष्टान्तैः कुहकेन्द्रजालैः वैदिकेषु परिस्थातुमिच्छन्ति तैः सह न संवसेत् । प्राकाश्या ह्येव तस्करा अस्वर्ग्या इत्याह । नैरात्म्यवादकुहकैः मिथ्या-दृष्टान्तहेतुभिः भ्राम्यन् लोको न जानाति वेदविद्यान्तरं तु यत् इति ।

ಶ್ರುತ್ಯಂತರಸಮಾಖ್ಯೆಯ ಉದಾಹರಣೆ

ಶ್ರುತ್ಯಂತರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಾದಿಗಳನ್ನು ನಿಂದಿಸಿರುವುದರಿಂದಲೂ, 'ಪ್ರಪಂಚೋ ಯದಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ 'ಪ್ರಪಂಚವು ಏಕಜೀವಾಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪಬಾರದು' ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಮೈತ್ರೇಯೀಶಾಖೆಯ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

मू— अथ ज्ञानोपसर्गाः सम्यज्ज्ञानविघ्ना उच्यन्ते । ये चान्ये प्रागुक्तेभ्यः कापालिकादिभ्यः । मिथ्यातर्कैः प्रपञ्चमिथ्यात्वसाधकैः दृश्यत्वादिहेतुभिः । कुहकेन्द्रजालैः दृष्टान्तैः कुहकं छद्मनाप्रदर्शितम् । प्रकाशे भवाः प्राकाश्याः । इति ह्याहेति ब्राह्मणं स्वोक्तार्थसाक्षित्वेन मन्त्रम् उपादत्ते । इत्युक्तमर्थं मन्त्रोऽप्याह हीत्यर्थः ।

आत्मसम्बन्धि किमपि नास्तीति वादो नैरात्म्यवादः । नैरात्म्यवादैश्च कुहकैश्च । मिथ्यात्वसाधकैः दृष्टान्तहेतुभिः । अर्थात् कुहकैः दृष्टान्तैरिति भवति । वेदविद्यान्तरं वेदविद्याभिप्रायम् । आत्मनः इदम् आत्म्यं, तस्याभावो निरात्म्यं तस्य भावो नैरात्म्यं स्वार्थे वा अण् । तस्य वादो नैरात्म्यवादः ।

ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು ಹೀಗಿದೆ : ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಘ್ನಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಕಾಪಾಲಿಕರೇ ಮೊದಲಾದವರಿಂದ ಭಿನ್ನರಾದ ವಾದಿಗಳು ಪ್ರಪಂಚಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕವಾದ ದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿ ಹೇತುಗಳಿಂದ, ಕುಹಕವಾದ ಇಂದ್ರಜಾಲಾದಿದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ವೈದಿಕರ ಮಧ್ಯೆ ತಾವು ಇರಲು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎಂದರೆ, ತಾವು ವೇದವಿರೋಧಿಗಳಾದರೂ ವೈದಿಕರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕುಹಕವೆಂದರೆ, ಏನೋ ವ್ಯಾಜದಿಂದ ತೋರಿಸತಕ್ಕದ್ದೆಂದರ್ಥ. ಇಂಥವರೊಡನೆ ವಾಸಮಾಡಬಾರದು. ಅವರು ಹಗಲುಕಳ್ಳರಂತೆ, ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಗಳು. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವು ತಾನು ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪವಾಗಿ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತದೆ. ನೈರಾತ್ಮ್ಯವಾದವೆಂದರೆ ಆತ್ಮಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ವಾದ.

ನೈರಾತ್ಮ್ಯವಾದಗಳಿಂದ, ಕುಹಕಗಳಿಂದ, ಎಂದರೆ ಕುಹಕವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ-ಸಾಧಕವಾದ ಇಂದ್ರಜಾಲಾದಿದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ, ಭ್ರಮೆಗಳಿಂದ ಜನಗಳು ವೇದವಿದ್ಯೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ನೈರಾತ್ಮ್ಯ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸಂಬಂಧಿಯಾದದ್ದು ಆತ್ಮ್ಯ. ಅದರ ಅಭಾವವು ನಿರಾತ್ಮ್ಯ. ಅದರ ಭಾವವು ನೈರಾತ್ಮ್ಯ. ಅಥವಾ ಸ್ವಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಣ್ ಪ್ರತ್ಯಯ ಮಾಡಿದರೂ ನೈರಾತ್ಮ್ಯ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ (ಆತ್ಮಸಂಬಂಧಿಯಾದದ್ದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ವೈದಿಕರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಮಾಯಾವಾದಿ-ಗಳೇ ಆದ್ದರಿಂದ, ಇದು ಮಾಯಾವಾದಿಗಳ ದೂಷಣೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ).

ಪ್ರಪಂಚಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಖಂಡನೆ

ಇದುವರೆಗೂ ಪ್ರಪಂಚವು ಕಲ್ಪಿತ ಎನ್ನುವ ವಾದದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಕರ ಬಗ್ಗೆ ದೂಷಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಕಲ್ಪಿತತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ದೂಷಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೂ— प्रपञ्चो न भ्रान्तिकल्पितः निरधिष्ठानत्वात् निष्प्रधानत्वात् आत्मवत् व्यतिरेकेण रजतवत् । नन्वहं मनुष्य इति देहात्म-विभ्रमस्तावदस्ति । अन्यथा संसाराभावप्रसङ्गात् । तत्र यद्यप्यधिष्ठानं प्रधानं चाऽस्ति तथापि सादृश्याभावादुक्तव्याप्तिभङ्ग इति चेत् ।

किमत्रात्मनि देहारोपो देहे वा आत्मापरोपः, उत भिन्नयोः देहात्मनोरभेदारोपः ।

न प्रथमद्वितीयौ । देहात्मनोः प्रातीतिकत्वप्रसङ्गात् । देहाद्यन्त-राभावात् । न तृतीयः आविपालगोपालं देहात्मभेदज्ञानसद्भाव-स्यान्यत्रोपपादितत्वात् । कथं तर्हि मनुष्योऽहमित्यादिव्यवहार इति चेत् उपचारेणेति ब्रूमः । उपचारे किं निमित्तमित्यत आह । यथा वस्तुनो भिन्नयोस्तन्तुपटयोरेकदेशस्थितत्वं तद्दर्शनेऽपि स्फुटतरविवेका-भावश्चास्ति । तथा देहात्मनोरप्येकदेशस्थत्वादिसादृश्येनायं व्यवहारः।

ततो भ्रान्तेरभावात् नात्रोक्तव्याप्तेभङ्गः शङ्कनीय इति स्फुटभेदज्ञाना-भावादेव संसारोपपत्तिः ।

ಪ್ರಪಂಚವು ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಪ್ರಧಾನವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಆತ್ಮನಂತೆ. ಅಥವಾ ಯಾವುದು ಭ್ರಾಂತಿ ಕಲ್ಪಿತವೋ ಅದು ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಸಹಿತವಾದದ್ದು ಹಾಗೂ ಪ್ರಧಾನಸಹಿತ-ವಾದದ್ದು, ಕಪ್ಪೆಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆ (ಬೆಳ್ಳಿಯು ತೋರಬೇಕಿದ್ದರೆ ಚಿಪ್ಪು ಎಂಬ ಅಧಿಷ್ಠಾನವು ಇರಬೇಕು. ಬೇರೆಡೆ ನಿಜವಾದ ಬೆಳ್ಳಿ ಇರಬೇಕು. ಅದರಂತೆ ಪ್ರಪಂಚವು ತೋರುಗಾಯಿಕೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ತೋರುವುದಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಪಂಚವಿರಬೇಕಿತ್ತು; ಬೇರೆಡೆ ಸತ್ಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಪಂಚವು ಇರಬೇಕಿತ್ತು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ). ಅಧಿಷ್ಠಾನ, ಪ್ರಧಾನಗಳು ಇದ್ದರೇ ಸಾಲದು; ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯವೂ ಇರಬೇಕು.

ಶಂಕಾ : 'ನಾನು ಮನುಷ್ಯ' ಎಂಬುದಾಗಿ ದೇಹಾತ್ಮಭ್ರಮವು ಇರುವುದಷ್ಟೇ. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಸಂಸಾರವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾದೀತು. ಈ ಭ್ರಮೆ-ಯಿಲ್ಲ. ಅಧಿಷ್ಠಾನವೂ, ಪ್ರಧಾನವೂ ಇದ್ದರೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಭ್ರಮೆಯ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅಧಿಷ್ಠಾನವೂ, ಪ್ರಧಾನವೂ ಅವುಗಳ ಸಾದೃಶ್ಯವೂ ಇರಬೇಕೆಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಭಂಗಬರುತ್ತದೆ ಅಲ್ಲವೇ?

ಸಮಾಧಾನ : ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ 'ನಾನು ಮನುಷ್ಯ' ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ದೇಹಾರೋಪವೋ? ದೇಹದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾರೋಪವೋ? ಅಥವಾ ಭಿನ್ನವಾದ ದೇಹಾತ್ಮಗಳಿಗೆ ಅಭೇದಾರೋಪವೋ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸೋಣ. ಮೊದಲನೆಯ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ದೇಹದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾರೋಪವೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಆತ್ಮವು ಪ್ರಾತೀತಿಕ (ತೋರು-ಗಾಣಿಕೆ) ಎಂದಾದೀತು. ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ದೇಹಾರೋಪವೆಂದರೆ, ದೇಹವು ಪ್ರಾತೀತಿಕ ಎಂದಾದೀತು. ಈ ಆತ್ಮವೋ, ದೇಹವೋ ಪ್ರಾತೀತಿಕವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸತ್ಯವಾದ ಬೇರೊಂದು ಆತ್ಮವೂ, ದೇಹವೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂಥದ್ದು ಇಲ್ಲ. ದೇಹಾತ್ಮಗಳಿಗೆ ಅಭೇದಾರೋಪ ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕುರಿ ಕಾಯುವವನಿಂದ ದನ ಕಾಯುವವನ

ಪರ್ಯಂತ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ದೇಹಾತ್ಮಭೇದಜ್ಞಾನವಿದೆಯೆಂದು ಬೇರೆ ಕಡೆ ಉಪಪಾದನ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ.

ಪ್ರಶ್ನೆ : ಹಾಗಾದರೆ 'ನಾನು ಮನುಷ್ಯ' ಇತ್ಯಾದಿ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಹೇಗೆ?

ಉತ್ತರ : ಈ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಔಪಚಾರಿಕ

ಪ್ರಶ್ನೆ : ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ ಏನು ನಿಮಿತ್ತ?

ಉತ್ತರ : ವಸ್ತುತಃ ತಂತು (ಎಳೆ), ಪಟ (ವಸ್ತ್ರ)ಗಳು ಭಿನ್ನ (ಏಕೆಂದರೆ ಬಟ್ಟೆಯು ಹರಿದು ಹೋದಾಗ ಬಟ್ಟೆಯು ಹಾಳಾಯಿತು ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರ-ವಿದ್ದರೂ, ಎಳೆಗಳು ಇದ್ದೇ ಇವೆ). ಆದರೂ ತಂತು, ಪಟಗಳು ಒಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಇವೆ; ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ತಂತುಪಟಗಳಿಗೆ ಸ್ಫುಟತರವಾದ ವಿವೇಕವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ದೇಹಾತ್ಮಗಳಿಗೂ ಒಂದೇ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇರುವಿಕೆ ಎಂಬುದೇ ಮೊದಲಾದ ಸಾದೃಶ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ ಈ ವ್ಯವಹಾರವು ಬಂದಿದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ, ನಾನು ಮನುಷ್ಯ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಭಂಗವನ್ನು ಶಂಕಿಸಬಾರದು.

ಭ್ರಾಂತಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಂಸಾರವು ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ, ದೇಹಾತ್ಮಗಳಿಗೆ ಸ್ಫುಟವಾದ ಭೇದ ಜ್ಞಾನವು ಆಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಂಸಾರವು ಕೂಡುತ್ತದೆ.

ಮೂ— किञ्च स्फुटभेदज्ञानेऽपि पुत्रादाविव स्नेहादिवशाद् रागादिकं सम्भवत्येव । पुराणवाक्यमपि स्फुटभेदप्रतिभासाभावविषयमिति ।

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ 'ನಾನು ಬೇರೆ, ದೇಹವು ಬೇರೆ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೂ, ಹೆಂಡತಿ, ಮಕ್ಕಳು ಮೊದಲಾದವರಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಅದರಂತೆ, ಸ್ನೇಹಾದಿವಶದಿಂದ ರಾಗಾದಿಗಳು ಉಂಟಾಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಸಾರವು ಕೂಡುತ್ತದೆ.

ಪುರಾಣವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಯಾರಿಗೆ ದೇಹದಲ್ಲಿ ನಾನು, ನನ್ನದು ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಿದೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಭಗವಂತನ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯವು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯಲ್ಲಾ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಪುರಾಣವಾಕ್ಯವೂ ಸಹ

'ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಭೇದದ ಪ್ರತಿಭಾಸವು ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊರಟಿದೆ, ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

ಮೂ— ननु शङ्खः पीतो नभो नीलं तिक्तो गुडः इत्यादिषु त्रितयाभावात् व्याप्तिभङ्ग इति चेन्न । शङ्खः पीतः इत्यादिष्वपि पीतत्वादयोऽन्यत्र विद्यन्त एव । पीतसादृश्यं च द्रव्यत्वादिकं किञ्चिच्छङ्खादीनां पीतादीनां चास्त्येव । अतो न कुत्रापि सदृशसत्यवस्तुद्वयं विना भ्रमः ।

ಶಂಕಾ : 'ಶಂಖವು ಹಳದಿ', 'ಆಕಾಶವು ನೀಲಿ', 'ಬೆಲ್ಲವು ಕಹಿ' ಇತ್ಯಾದಿ ಭ್ರಮೆಗಳಲ್ಲಿ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳೂ ಅವುಗಳ ಸಾದೃಶ್ಯವೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಭಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಸಮಾಧಾನ : ಹೀಗೆನ್ನಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಭ್ರಮೆಗಳ ಸ್ಥಳದಲ್ಲೂ ಸಹ ಹಳದಿ ಬಣ್ಣ ಮೊದಲಾದುವು ಬೇರೆಯಕಡೆ ಇದ್ದೇ ಇವೆ. (ಪ್ರಧಾನವಿದೆ ಎಂದಾಯಿತು). ಹಳದಿ ಬಣ್ಣವಿರುವ ಚಿರಬಿಲ್ವ ಮೊದಲಾದ್ದರ ದ್ರವ್ಯತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಏನೋ ಒಂದು ಸಾದೃಶ್ಯವು ಶಂಖ ಮೊದಲಾದ್ದಕ್ಕೆ (ಶಂಖವೇ ಅಧಿಷ್ಠಾನ) ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲೂ ಸಹ ಸದೃಶವಾದ ಸತ್ಯವಾದ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಿಲ್ಲದೆ ಭ್ರಮವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಭಂಗವಿಲ್ಲ.

ಮೂ— ननु द्रव्यत्वादिसादृश्येन भ्रान्त्युत्पादेऽतिप्रसङ्गः स्यादिति चेन्न, सोपाधिकभ्रमेष्वल्पस्यापि सादृश्यस्य भ्रमहेतुत्वोपपत्तेः । यथा जलप्रवाहगते दण्डे वक्रिभ्रमः, चक्षुर्गतपित्तपीतिमाप्रयुक्तो हि पीत-शङ्खभ्रमः, गोलकगतकार्ष्ण्योपाधिकः साक्षिसिद्धे नभसि नीलभ्रमः । जिह्वागतपित्त- तिक्ततानिमित्तो गुडतिक्तताभ्रमः ।

ಶಂಕಾ : 'ದ್ರವ್ಯತ್ವಾದಿ ಸಾದೃಶ್ಯದಿಂದ ಭ್ರಮವು ಹುಟ್ಟುವುದಾದರೆ ಇಂಥಾ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಯಾವ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಕಂಡರೂ ಮತ್ತೊಂದು ದ್ರವ್ಯವೆಂಬ ಭ್ರಮವು ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಅತಿಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ.

ಸಮಾಧಾನ : ಹೀಗೆ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸೋಪಾಧಿಕ ಭ್ರಮಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪನಾದ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಇದ್ದರೂ ಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಜಲಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿರುವ ದಂಡವು ವಕ್ರವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. (ಇಲ್ಲಿ ಜಲವೇ ಉಪಾಧಿ. ವಕ್ರವಾದ ಯಾವುದೋ ಪದಾರ್ಥದ ಸಾದೃಶ್ಯವಿದ್ದುದರಿಂದ ಸರಳವಾದ ದಂಡವೂ ವಕ್ರವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮುಂದೆಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು). ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿರುವ ಪಿತ್ತದ ಪೀತಿಮಾ (ಹಳದಿ ಬಣ್ಣ) ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿ, ಬಿಳಿ ಶಂಖವು ಪೀತವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ನಾಲಿಗೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪಿತ್ತದ ಕಹಿಯ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ, ಬೆಲ್ಲವು ಕಹಿಯೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯು ಬರುತ್ತದೆ.

मू— देहात्मनोस्तु भ्रम एव नास्ति । पीतशङ्खादिभ्रमः सोपाधिकः । शुक्तिरजतादिभ्रमस्तु निरुपाधिकः

'ದೇಹಾತ್ಮಭ್ರಮ, ಶುಕ್ತಿರಜತಭ್ರಮ, ಪೀತಶಂಖಭ್ರಮ ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಏಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರು?' ಎಂದು ಮಂದರಿಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ದೇಹಾತ್ಮಗಳಿಗೆ ವಸ್ತುತಃ ಭ್ರಮವೇ ಇಲ್ಲ. ಪೀತಶಂಖಾದಿ ಭ್ರಮವು ಸೋಪಾಧಿಕಭ್ರಮ. ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಭ್ರಮೆಯು ನಿರುಪಾಧಿಕಭ್ರಮೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಭೇದಗಳಿದ್ದುದರಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

मू— परेणाप्येषा व्याप्तिरङ्गीकृतैव । यदभाषत । स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासोऽध्यास इति ।

अत्र हि स्मृतिरूपपदेन सादृश्यमङ्गीकृतम् । परत्रेत्यधिष्ठानम् । पूर्वदृष्टेति प्रधानम् । अत एव केशोण्ड्रकादिभ्रमस्य निरधिष्ठानत्वमाशङ्क्य, तेजोंऽशाधिष्ठानत्वेन समाधानं कृतम् । बालस्य गुडतिक्तताभ्रमे प्रधानभावमाशङ्क्य जन्मान्तरानुभूतत्वोपपादनेन परिहार उक्तः । तथापि शिष्यव्युत्पादनार्थम् आचार्येण इदं व्याप्त्युपपादनं कृतं न परं प्रतीत्यदोषः ।

ಶಿಷ್ಯ ಶಂಕಾ : ಪರಕೀಯನೂ ಸಹ ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು, 'ಎಂದರೆ ಭ್ರಮವಿರಬೇಕಾದರೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನ, ಪ್ರಧಾನ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಸಾದೃಶ್ಯ-ವಿರಬೇಕು' ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪರಕೀಯನು 'ಹಿಂದೆ ದೃಷ್ಟವಾದದ್ದರ ಅವಭಾಸವು ಬೇರೆಡೆ ಆಗುತ್ತದೆ; ಅದು ಸ್ಮರಣೆರೂಪ-ವಾದದ್ದು. ಇಂಥಾ ಅವಭಾಸಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾಸ ಎಂದು ಹೆಸರು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ 'ಸ್ಮರಣೆರೂಪ' ಎಂಬುವುದರಿಂದ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಯಿತು. 'ಬೇರೆಡೆ' ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾ-ಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಕೇಶೋಂಡ್ರಕಾದಿಭ್ರಮವು ಅಧಿಷ್ಠಾನರಹಿತ ಎಂದು ಶಂಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, 'ತೇಜೋಂಶವು ಅಧಿಷ್ಠಾನ' ಎಂದು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಬಾಲಕನಿಗೆ ಬೆಲ್ಲವು ಕಹಿ ಎಂಬ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿ, 'ಜನ್ಮಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅನುಭೂತವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಪರಕೀಯನು ಒಪ್ಪಿರುವುದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಏಕೆ ಉಪಪಾದನೆ ಮಾಡಿದರು?

ಸಮಾಧಾನ : ಪರಕೀಯನು ಒಪ್ಪಿದ್ದರೂ ಶಿಷ್ಯರ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಗೋಸ್ಕರ ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಉಪಪಾದನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಪರಕೀಯ-ರನ್ನು ಕುರಿತು ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೋಷವಿಲ್ಲ.

मू— आत्मानात्मनोः इतरेतराध्यासः तैरङ्गीकृतः । तत्र अनात्मन्यात्मभ्रमकल्पनेऽनात्मनः सत्यत्वं स्यात् ।

ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅನಾತ್ಮರಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಆರೋಪವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಭ್ರಮವನ್ನು ಕಲ್ಪನಮಾಡಿದರೆ ಅನಾತ್ಮವು ಸತ್ಯವೆಂದಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಏಕೆಂದರೆ, ಶುಕ್ತ್ಯಾದಿ ಅಧಿಷ್ಠಾನವು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡಿದೆ (ಈ ಖಂಡನೆಯನ್ನು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ).

मू— किञ्च एकस्मिन्नात्मनि सर्वं जगत् कल्पितं न भवति युगपत् बहुधा दृश्यमानत्वात् । आत्मा वा युगपत् बहुधा दृश्यमानस्याधिष्ठानं न

भवति एकत्वादित्यनुमानद्वयस्य व्याप्तिमुपादयति न चेति । न चैकमेव युगपद्बहुधा दृश्यते भ्रान्तौ ।

ಜಗತ್ತು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷ-ವುಂಟು. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಜಗತ್ತು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. (ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಒಂದು ಪ್ರಕಾರ ಕಾಣುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ).

ಅಥವಾ ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನಮಾಡಬಹುದು. ಆತ್ಮನು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾಗಲಾರ, ಒಬ್ಬನಾದ್ದ-ರಿಂದ. (ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ).

मू— ननु आत्मा एकविध एव जगत् तु बहुविधं प्रतीयताम् । तदपि आत्मनि आरोपितं घटत इति चेत्, किमात्मनि धर्मित्वेन उत धर्मत्वेन । पक्षद्वयमप्यनुपपन्नमित्याह । न चेति ।

न हि कश्चित् अहं भेद इति वा भिन्न इति वा भ्रान्तो दृश्यते अनुपलम्भात् । व्याप्तात्मनि जगदारोप इति चेन्न, व्याप्तात्म-स्वरूपानुविद्धतया घटादीनां प्रतीत्यभावात् । आरोपितस्य च अधिष्ठानानुविद्धतया प्रतीतिनियमात् । न हि कश्चित् इदं शुक्लभास्वरं रजतमितिवत् इदम् आत्मस्वरूपं घट इति प्रत्येति ।

ಶಂಕಾ : ಆತ್ಮನು ಏಕವಿಧನೇ ಆಗಿರಲಿ; ಜಗತ್ತು ಬಹುವಿಧವಾಗಿ ತೋರಲಿ. ಆ ಬಹುವಿಧತ್ವವೂ ಕೂಡ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವೆಂದು ಕೂಡುತ್ತದೆ.

ಪರಿಹಾರ : ಹೀಗೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಬಹುವಿಧತ್ವವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಿರೂಪ-ದಿಂದ ಆರೋಪಿತವೇ? ಅಥವಾ ಧರ್ಮರೂಪದಿಂದ ಆರೋಪಿತವೇ? ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ಎರಡು ಪಕ್ಷವೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರೂ ಸಹ

'ನಾನು ಭೇದ' ಎಂದಾಗಲೀ 'ನಾನು ಭೇದವುಳ್ಳವನು' ಎಂದಾಗಲೀ ಭ್ರಾಂತ-ನಾದವನು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಭೇದ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬಹುವಿಧತ್ವ ಎಂದರ್ಥ.

ಶಂಕಾ : ದೇಹದಲ್ಲಿ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇಂಥಾ ಆರೋಪವು ಕೂಡದಿದ್ದರೂ ವ್ಯಾಪ್ತನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜಗದಾರೋಪವು ಕೂಡುತ್ತದೆ.

ಪರಿಹಾರ : ಹಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತನಾದ ಆತ್ಮನಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ಘಟಾದಿಗಳ ಪ್ರತೀತಿಯು ಬರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಹಾಗೆ ಬರುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆರೋಪಿತವಾದ ವಸ್ತುವು ನಿಯಮೇನ ಅಧಿಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ. 'ಈ ಬೆಳ್ಳಗೆ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಪದಾರ್ಥವು ಬೆಳ್ಳಿ' ಎಂಬಂತೆ ಯಾರೂ ಸಹ 'ಈ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಘಟ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ.

मू— ननु सन्घटः, प्रकाश्यते घट इति सत्प्रकाशसम्भिन्नतया घटः प्रतीयते । सत्प्रकाशात्मकश्चात्मेति कथम् आत्मानुविद्धतया घटादि-प्रतीत्यभावः । असाधारणाकारानुवेधस्तु रजतादिविभ्रमेऽपि नास्तीति चेन्न ।

अनित्यमिदं कृष्णमिदमिति प्रतीतेरनित्यादिरूपस्याधिष्ठानत्व-प्रसक्तेः । घटधर्म एवासौ नाधिष्ठानानुवेध इति चेत् तर्हि सत्तादिकमपि किं न स्यात् ।

अस्य पृथक्सत्ताभावादिति चेन्न । अन्योन्याश्रयप्रसङ्गात् । सिद्धे हि आरोपित्वे पृथक्सत्त्वाभावसिद्धिः । ततश्च अधिष्ठानानुवेधसम्भवेन आरोपितत्वसिद्धिः ।

ಶಂಕಾ : 'ಸತ್ಯವಾದ ಘಟ', 'ಪ್ರಕಾಶಿಸುವ ಘಟ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಸತ್ಯ, ಪ್ರಕಾಶ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಘಟವು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನು ಸತ್ಯ, ಪ್ರಕಾಶರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, 'ಆತ್ಮಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಘಟಾದಿ-ಗಳು ತೋರುತ್ತಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? 'ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಆತ್ಮಾಕಾರದ ಸಂಬಂಧವು ತೋರುತ್ತಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಆ ರೀತಿ

ಅಸಾಧಾರಣಾಕಾರದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ತೋರತಕ್ಕದ್ದು ರಜತಾದಿಭ್ರಮದಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಅಧಿಷ್ಠಾನದ ಶುಕ್ತ್ಯಾದಿ ಆಕಾರವು ತೋರುತ್ತಿಲ್ಲ.

ಪರಿಹಾರ : ಹೀಗೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಅನಿತ್ಯವಾದದ್ದು ಈ ಘಟ', 'ಕಪ್ಪಾಗಿರುವುದು ಈ ಘಟ' ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿ-ಯಲ್ಲೂ ಘಟಕ್ಕೆ ಅನಿತ್ಯಾದಿಗಳು ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದೀತು. ಅನಿತ್ಯಾದಿಗಳು ಘಟದ ಧರ್ಮವೇ ಹೊರತಾಗಿ ಅಧಿಷ್ಠಾನದ ಸಂಬಂಧವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಸತ್ತಾ ಮೊದಲಾದ್ದೂ ಘಟದ ಧರ್ಮ ಎಂದು ಏಕೆ ಹೇಳಬಾರದು?

ಶಂಕಾ : ಘಟಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸತ್ತೆಯು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸತ್ತೆಯು ಘಟದ ಧರ್ಮ ಎನ್ನಬಾರದು.

ಪರಿಹಾರ : ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ, ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುತ್ತದೆ. 'ಘಟವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತ' ಎನ್ನುವುದು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ, 'ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸತ್ತೆಯು ಇಲ್ಲ' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸತ್ತೆಯು ಇಲ್ಲ-ವೆಂದಾದರೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನದ ಸಂಬಂಧವು ಕೂಡುವುದರಿಂದ ಆರೋಪಿತ-ವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ; ಹೀಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬಂದೀತು.

मू— यदप्युक्तम् उपाधिकृतभेदेनात्मस्वरूपस्यापि भिन्नत्वात् बहुविध प्रपञ्चारोपाधिष्ठानत्वं युक्तमिति । तत्र वक्तव्यम् ।

किमुपाधयः सत्या उत मिथ्येति । नाद्यः अपसिद्धान्तापातात् । न द्वितीयः अर्थक्रियाकारित्वाभावप्रसङ्गात् । शशविषाणादेः कार्य-कारित्वादर्शनात् । भेदोऽपि मिथ्येति चेत् तथाप्यनुपपत्तिः । मिथ्याभूतस्यापि आकाशभेदस्य घटाद्युपाध्यभावे प्रतीत्यभावात् । उपाधयोऽप्यारोपिताः सत्या एव न तु शशविषाणायिता चेत् कथं तर्हि ते बहुविधाऽतादृशात्मन्यध्यस्येरन् । तदर्थं पुनरुपाध्यन्तर-कृतभेदकल्पने अनवस्था स्यादिति ।

ದೋಷಾಂತರ : ಉಪಾಧಿಕೃತ ಭೇದದಿಂದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೂ ಭಿನ್ನವಾದ್ದರಿಂದ ಅನೇಕವಿಧವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತಷ್ಟೆ. ಹಾಗೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಕೊಡಬೇಕು. ಉಪಾಧಿಗಳು ಸತ್ಯವೇ? ಮಿಥ್ಯೆಯೇ? ಸತ್ಯವೆಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದ್ವೈತಹಾನಿ ಆಗುವುದರಿಂದ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬರುತ್ತದೆ. ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಮಿಥ್ಯೆ ಆದರೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವವು ಇರಲಾರದು; ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವವು ಕಂಡಿಲ್ಲ.

ಶಂಕಾ : ಭೇದವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯೋಪಾಧಿಯಿಂದ ಭೇದವು ತೋರಬಹುದು.

ಪರಿಹಾರ : ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ ಆಕಾಶಭೇದವು ಮಿಥ್ಯಾಭೂತವಾದರೂ ಘಟಾದಿ ಉಪಾಧಿಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ.

ಶಂಖಾ : ಉಪಾಧಿಗಳೂ ಸಹ ಆರೋಪಿತ ಸತ್ಯವಾದವುಗಳು; ಶಶವಿಷಾಣದಂತೆ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥಾ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಭೇದವು ತೋರಬಹುದು.

ಪರಿಹಾರ : ಹೀಗೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಬಹುವಿಧವಾದ ಉಪಾಧಿಗಳು ಏಕವಿಧನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಆರೋಪಿತವಾದಾವು? ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯ ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನು, ಅವುಗಳಿಂದ ಭೇದವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸುವುದಾದರೆ ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಮೂ— यच्चोक्तं पूर्वं जगदुत्तरोत्तरारोपे प्रधानमिति । तदपि असत् । आदिसृष्टावनुपपत्तेः । पूर्वकल्पानुभवसंस्कारस्तु अत्राप्यस्तीति चेन्न । तथा सति नारिकेलद्वीपवासिनोऽपि गुञ्जापुञ्जादौ ज्वलनसमारोपप्रसङ्गात् । न ह्यनादौ संसारे कदापि तेन ज्वलनो नानुभूत इति शक्यते वक्तुम् । प्रमिते हि अनन्यार्थसिद्धे कार्ये जन्मान्तरानुभवस्यापि उपयोगः कल्प्यते । न चेदानीमपि जगदारोपः प्रमितः । अनुमानागमयोः निराकृतत्वात् । अत एव सादृश्यव्युत्पादनमप्यसदिति ।

ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು 'ಹಿಂದಿನ ಹಿಂದಿನ ಜಗತ್ತು ಮುಂದಿನ ಮುಂದಿನ ಜಗತ್ತಿನ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆದಿಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ಹಿಂದಿನ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಅನುಭವದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಆದಿಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲೂ ಇದೆ' ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಬೆಂಕಿಯನ್ನೇ ಕಾಣದ ನಾರಿಕೇಲದ್ವೀಪದಲ್ಲಿ ವಾಸ ಮಾಡುವ ಪುರುಷನಿಗೂ 'ಗುಲಗಂಜಿಯ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ' ಎಂಬ ಆರೋಪವು ಬರಬೇಕಾದೀತು. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಅನಾದಿಯಾದ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಆತನು ಎಂದೂ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಸ್ತನ್ಯಪಾನ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಪ್ರಮಿತವಾಗಿವೆ. ಜನ್ಮಾಂತರದ ಅನುಭವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂಥಾ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಜನ್ಮಾಂತರದ ಅನುಭವದ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ, ಈಗಲೂ ಜಗತ್ತಿನ ಆರೋಪವು ಪ್ರಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕಲ್ಪಾಂತರದ ಅನುಭವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಆರೋಪಿತ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನ, ಆಗಮಗಳನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪ್ರಧಾನ, ಅಧಿಷ್ಠಾನಗಳಿಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯ-ವನ್ನು ವ್ಯುತ್ಪಾದನ ಮಾಡಿರುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಮೂ— किञ्च यदज्ञानमधिष्ठानमावृत्त्यारोपम् उत्पादयति यच्चारोपितार्थज्ञानं किं तदुभयव्यतिरिक्तं जगत्पक्षीकृत्य दृश्यत्वाद्यनुमानेन एकजीवाज्ञानपरिकल्पितमपि साध्यते । आहोस्वित् तदपि पक्षे निक्षिप्य । न प्रथमः तावताप्यद्वैतासिद्धेः । न हि ज्ञानाज्ञानयोः आत्मस्वरूपत्वम् अङ्गीकृतम् । येन तयोरनारोपितत्वेऽप्यद्वैतं सिद्ध्येत् । यद्यपि आरोपितस्य ज्ञानं साक्षीत्यङ्गीकृतम् । तथापि तस्यासङ्गत्वादारोपितार्थ सम्बन्धासम्भवात् आरोपितार्थे सम्बन्धिरूपेण कल्पितरूपमेवाङ्गीकृतम् । न द्वितीयः । यथा नास्ति अत्र रजतमिति बाधकज्ञानेन रजतस्य कल्पितत्वं दृश्यते । न तथा

ज्ञानाज्ञानयोरपि । प्रत्युत एतावन्तं कालं अहमिदं शुक्तिकाशकलं नाज्ञासिषं रजतत्वेनाऽज्ञासिषं चेति शुक्तिकाशकलवत् ज्ञानाज्ञानयोर-बाधितत्वेनानुवृत्तिदर्शनात् । अतो बाधितविषया प्रतिज्ञेति ।

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಯಾವ ಅಜ್ಞಾನವು ಅಧಿಷ್ಠಾನವನ್ನು ಆವರಿಸಿ ಆರೋಪ-ವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆಯೋ, ಮತ್ತು ಆರೋಪಿತವಾದ ಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಯಾವುದಿದೆಯೋ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪಕ್ಷಮಾಡಿ, ದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿ ಅನುಮಾನದಿಂದ 'ಜಗತ್ತು ಏಕಜೀವಾಜ್ಞಾನ ಪರಿಕಲ್ಪಿತ'ವೆಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಆ ಅಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನೂ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೀರೋ? ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸದೇ ಇದ್ದಾಗ ಅವು ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ - ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಅನಾರೋಪಿತವಾಗಿರುವಾಗ ಅದ್ವೈತವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆರೋಪಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷೀರೂಪವಾದದ್ದೆಂದು ಅವರು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಸಹ ಆತ್ಮನು ಅಸಂಗನಾದ್ದರಿಂದ, ಆರೋಪಿತ ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆರೋಪಿತಪದಾರ್ಥ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿ ರೂಪವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಕಲ್ಪಿತರೂಪವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ (ಹೀಗಾಗಿ, ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳು ಅವರ ಮತದಂತೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ).

'ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳನ್ನೂ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿ ಅವೂ ಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ' ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಬಾಧಕ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಶುಕ್ತಿರಜತವು ಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ಬಂದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯುತ, 'ಇದುವರೆಗೂ ನಾನು ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ, ರಜತತ್ವೇನ ತಿಳಿದಿದ್ದೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಬಾಧಕ ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿ, ಅವು ಕಲ್ಪಿತ ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದರೆ ಬಾಧೆಯು ಬರುತ್ತದೆ.

मू— ज्ञानविषयस्य मिथ्यात्वमेव तदप्रामाण्ये मिथ्यात्वव्यपदेशे च कारणम् । न तावत् स्वरूपतो मिथ्यात्वमात्रमप्रामाण्यादि कारणम् ।

ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು 'ಹಿಂದಿನ ಹಿಂದಿನ ಜಗತ್ತು ಮುಂದಿನ ಮುಂದಿನ ಜಗತ್ತಿನ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆದಿಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ಹಿಂದಿನ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಅನುಭವದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಆದಿಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲೂ ಇದೆ' ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಬೆಂಕಿಯನ್ನೇ ಕಾಣದ ನಾರಿಕೇಲದ್ವೀಪದಲ್ಲಿ ವಾಸ ಮಾಡುವ ಪುರುಷನಿಗೂ 'ಗುಲಗಂಜಿಯ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ' ಎಂಬ ಆರೋಪವು ಬರಬೇಕಾದೀತು. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಅನಾದಿಯಾದ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಆತನು ಎಂದೂ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಸ್ತನ್ಯಪಾನ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಪ್ರಮಿತವಾಗಿವೆ. ಜನ್ಮಾಂತರದ ಅನುಭವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂಥಾ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಜನ್ಮಾಂತರದ ಅನುಭವದ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ, ಈಗಲೂ ಜಗತ್ತಿನ ಆರೋಪವು ಪ್ರಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕಲ್ಪಾಂತರದ ಅನುಭವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಆರೋಪಿತ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನ, ಆಗಮಗಳನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಪ್ರಧಾನ, ಅಧಿಷ್ಠಾನಗಳಿಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯ-ವನ್ನು ವ್ಯುತ್ಪಾದನ ಮಾಡಿರುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಮೂ— किञ्च यदज्ञानमधिष्ठानमावृत्त्यारोपम् उत्पादयति यच्चा-रोपितार्थज्ञानं किं तदुभयव्यतिरिक्तं जगत्पक्षीकृत्य दृश्यत्वाद्यनुमानेन एकजीवाज्ञानपरिकल्पितमपि साध्यते । आहोस्वित् तदपि पक्षे निक्षिप्य । न प्रथमः तावताप्यद्वैतासिद्धेः । न हि ज्ञानाज्ञानयोः आत्मस्वरूपत्वम् अङ्गीकृतम् । येन तयोरनारोपितत्वेऽप्यद्वैतं सिद्ध्येत् । यद्यपि आरोपितस्य ज्ञानं साक्षीत्यङ्गीकृतम् । तथापि तस्यासङ्गत्वादारोपितार्थ सम्बन्धासम्भवात् आरोपितार्थे सम्बन्धि-रूपेण कल्पितरूपमेवाङ्गीकृतम् । न द्वितीयः । यथा नास्ति अत्र रजतमिति बाधकज्ञानेन रजतस्य कल्पितत्वं दृश्यते । न तथा

ज्ञानाज्ञानयोरपि । प्रत्युत एतावन्तं कालं अहमिदं शुक्तिकाशकलं नाज्ञासिषं रजतत्वेनाऽज्ञासिषं चेति शुक्तिकाशकलवत् ज्ञानाज्ञानयोरबाधितत्वेनानुवृत्तिदर्शनात् । अतो बाधितविषया प्रतिज्ञेति ।

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಯಾವ ಅಜ್ಞಾನವು ಅಧಿಷ್ಠಾನವನ್ನು ಆವರಿಸಿ ಆರೋಪವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆಯೋ, ಮತ್ತು ಆರೋಪಿತವಾದ ಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಯಾವುದಿದೆಯೋ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪಕ್ಷಮಾಡಿ, ದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿ ಅನುಮಾನದಿಂದ 'ಜಗತ್ತು ಏಕಜೀವಾಜ್ಞಾನ ಪರಿಕಲ್ಪಿತ'ವೆಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತೀರೋ? ಅಥವಾ ಆ ಅಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನೂ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೀರೋ? ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸದೇ ಇದ್ದಾಗ ಅವು ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ – ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಅನಾರೋಪಿತವಾಗಿರುವಾಗ ಅದ್ವೈತವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆರೋಪಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷೀರೂಪವಾದದ್ದೆಂದು ಅವರು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಸಹ ಆತ್ಮನು ಅಸಂಗನಾದ್ದರಿಂದ, ಆರೋಪಿತ ಪದಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆರೋಪಿತಪದಾರ್ಥ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿ ರೂಪವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಕಲ್ಪಿತರೂಪವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ (ಹೀಗಾಗಿ, ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳು ಅವರ ಮತದಂತೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ).

'ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳನ್ನೂ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿ ಅವೂ ಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ' ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಬಾಧಕ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಶುಕ್ತಿರಜತವು ಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ಬಂದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯುತ, 'ಇದುವರೆಗೂ ನಾನು ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ, ರಜತತ್ವೇನ ತಿಳಿದಿದ್ದೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಬಾಧಕ ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿ, ಅವು ಕಲ್ಪಿತ ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದರೆ ಬಾಧೆಯು ಬರುತ್ತದೆ.

मू— ज्ञानविषयस्य मिथ्यात्वमेव तदप्रामाण्ये मिथ्यात्वव्यपदेशे च कारणम् । न तावत् स्वरूपतो मिथ्यात्वमात्रमप्रामाण्यादि कारणम् ।

किन्तु विषयवैपरीत्यमपि । अन्यथा तत्त्वमस्यादिवाक्यजवितस्य मिथ्याभूतस्य वृत्तिज्ञानस्याप्यप्रामाण्यादिप्रसङ्गात् । न च विषयान्यथात्वेऽपि स्वरूपमिथ्यात्वाभावेनाप्रमाद्यभावो दृष्टः । ततश्च तन्मात्रेणैव तदुपपत्तौ स्वरूपमिथ्यात्वमपि कल्पयतो गौरवं स्यादिति ।

ಆರೋಪಿತ ಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವಾದರೆ, ಅದನ್ನು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಕರೆಯುವುದು? ಆ ಜ್ಞಾನದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥವು ಹೊರಟಿದೆ.

ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಹಾಗೂ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾದರೆ, ಆ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವು ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿರುವುದೇ ಕಾರಣ. ಆ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವರೂಪತಃ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿರುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕಾಗಲೀ, ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೆಂಬ ವ್ಯಪದೇಶಕ್ಕಾಗಲೀ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ವಿಷಯವೂ ವಿಪರೀತವಾಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ, ಎಂದರೆ 'ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವರೂಪತಃ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿರುವುದೇ ಆ ಜ್ಞಾನದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಮೊದಲಾದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದದ್ದರಿಂದ ಅದೂ ಸಹ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಾದೀತು! ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ವಿಷಯವು ವಿಪರೀತವಾಗಿದ್ದರೂ, ಸ್ವರೂಪವು ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿರದೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವುದು ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ವಿಷಯವೈಪರೀತ್ಯದಿಂದಲೇ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಕೂಡುವಾಗ, ಸ್ವರೂಪ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸುವವನಿಗೆ ಕಲ್ಪನಾಗೌರವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಬಹುಜೀವವಾದಿಮತ ಖಂಡನೆ

ಬಹುಜೀವವಾದಿಗಳು, ಬಾಯಿಮಾತಿಗೆ, ಜೀವರು ಅನೇಕರೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅವರು 'ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಜೀವಬಹುತ್ವವು ಮಿಥ್ಯೋಪಾಧಿಕೃತವೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ, ಮಿಥ್ಯೋಪಾಧಿಕೃತವಾದ ಭೇದವು ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದಾಗ,

ಅವರು 'ದರ್ಪಣೋಪಾಧಿಯಿಂದ ಬಿಂಬಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳಿಗೆ, ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿಯೂ ಕೂಡ ಭೇದವು ಕಂಡಿದೆಯಲ್ಲಾ' ಎಂದು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಶಂಕಾ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥವು ಹೊರಟಿದೆ.

मू— बिम्बप्रतिबिम्बयोर्भेदः स्वाभाविकः । तत्र बिम्बसन्निधिरादर्शपरिणतिहेतुरेवं तदपायोऽपि विपरीतपरिणतिहेतुः । विपरीतपरिणतौ च प्रतिम्बिगर्भितता नश्यत्त्वेव । यथा हि सुवर्णरजतादीनां मूषाग्निसन्निधाने लब्धद्रवावस्थानां तदपाये पुनर्घनीभावस्तथात्रापि किं न स्यात् । दर्शनानादरे च स्थायित्वमपि कस्य बलेनापद्येत । तस्मात् यथा यथा दर्शनं लोके समवाय्यसमवायि- निमित्तनाशः कार्यनाशस्य कारणमङ्गीक्रियते, तथा प्रतिबिम्बस्यापि उपाधिबिम्बतत्सन्निधाननाशात् नाशो अङ्गीकर्तव्यः । तस्मात् बिम्बप्रतिबिम्बयोः प्रतिबिम्बानां च मिथो भेदस्य स्वाभाविकत्वात् नोपाधिकृतत्वम् ।

ಬಿಂಬ-ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳ ಭೇದವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ, ಔಪಾಧಿಕವಲ್ಲ. ಬಿಂಬದ ಸನ್ನಿಧಾನದಿಂದ ಆದರ್ಶವೇ (ಕನ್ನಡಿಯೇ), ಅದೇ ಆಕಾರದಿಂದ ಗರ್ಭಿತ-ವಾಗಿ, ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ; ಇದೇ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ. ಬಿಂಬಸನ್ನಿಧಿಯು ಹೇಗೆ ಆದರ್ಶದ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೋ, ಅದರಂತೆ ಬಿಂಬ ಸನ್ನಿಧಿಯ ನಾಶವೂ ಸಹ ವಿಪರೀತ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಿಪರೀತ ಪರಿಣಾಮವಾದಾಗ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗರ್ಭಿತತ್ವವು ನಾಶವಾಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಬಂಗಾರ ಬೆಳ್ಳಿ ಮೊದಲಾದವು ಮೂಷಾಗ್ನಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಕರಗಿದರೂ, ಆ ಅಗ್ನಿಯ ಸಂಬಂಧವು ತಪ್ಪಿದಾಗ ಮತ್ತೆ ಘನೀಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತವೆ, ಅದರಂತೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿರು-ವುದನ್ನು ಅನಾದರ ಮಾಡುವುದಾದರೆ, ಜಗತ್ತು ಸ್ಥಾಯಿಯೆಂದಾಗಲೀ ಯಾವುದರ ಬಲದಿಂದ ಆಪಾದನೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ? (ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಬೆಲೆ ಕೊಡದಿದ್ದರೆ, ಬೌದ್ಧನು ಹೇಳುವ ಕ್ಷಣಿಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದೀತು). ಆದ್ದರಿಂದ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಮವಾಯಿ, ಅಸಮವಾಯಿ, ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣಗಳ ನಾಶವು ಕಾರ್ಯಗಳ ನಾಶಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು

ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೋ, ಅದರಂತೆ, ಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ನಾಶಕ್ಕೂ ಉಪಾಧಿ, ಬಿಂಬ ಮತ್ತು ಅವೆರೆಡರ ಸನ್ನಿಧಿಯ ನಾಶವು ಕಾರಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಿಂಬಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳಿಗಾಗಲೀ, ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರವಾಗಲೀ ಭೇದವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ್ದರಿಂದ, ಉಪಾಧಿ ಕೃತವಲ್ಲ.

मू— ननु बहिःस्थितो देवदत्तः एव दर्पणतलस्थितोऽपि । अतः विम्बप्रतिबिम्बयोरैक्यमिति चेत् किमनेन सादृश्यप्रतीतिरूपन्यस्ता किं वा प्रत्यभिज्ञानम् । आद्ये नाभेदसिद्धिः । न द्वितीयः तस्य असिद्धत्वात् ।

ಶಂಕಾ : 'ಹೊರಗಿರುವ ದೇವದತ್ತನೇ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲೂ ಇದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಿಂಬಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳಿಗೆ ಐಕ್ಯವಿದೆ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ,

ಪರಿಹಾರ : ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಸಾದೃಶ್ಯಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಉಪನ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೀರೋ? ಅಥವಾ ಅವನೇ ಇವನೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೀರೋ? ಸಾದೃಶ್ಯಪ್ರತೀತಿಯಿಂದ ಅಭೇದವು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಗೋ, ಗವಯವಗಳಿಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯಜ್ಞಾನವಿರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಒಂದಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯೆಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಭೇದವು ತೋರುತ್ತಿದೆ (ಎಡಗೈ ಬಲಗೈಯಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ). ಹೀಗಿರುವಾಗ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ 'ಅವನೇ ಇವನೆಂದು' ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯು ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

मू— मायामयी सृष्टिरपि तत्सदृशस्य अन्यस्य विद्यमानत्व एव दृष्टा । द्रव्यत्वादिसादृश्ययुक्तं किञ्चिदधिष्ठानमाश्रित्यैव च ।

विश्वं नेश्वरमायाकल्पितं तेन दृश्यमानत्वात् । यद्यन्मायाकल्पितं न तत्तेन दृश्यते यथेन्द्रजालादिकं मायाविनेति । अथवा नेदं मायामयं मायावित्वाभिमतेन दृश्यमानत्वादिति प्रयोगः । विवादपदं नारोपितं सर्वात्मना अधिष्ठानापरोक्षज्ञानवता दृश्यमानत्वात् । यदेवं तदेवम् । यथोक्तविधया स्तम्भविदा दृश्यमानो न कुम्भस्तत्रारोपितः ।

अथवा यन्नैवं तन्नैवम् । यथा शुक्तिकारोपितं रजतं शुक्तिदर्शनवता न दृश्यत इति । इदं च दुःखादेरविद्यमानत्वनिरासेऽपि समानम् ।

ಶಂಕಾ : ಮಾಯಾಮಯಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವು ಇರಲೇಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲವಲ್ಲಾ?

ಪರಿಹಾರ : ಮಾಯಾಮಯಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಕೂಡ ಅದಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಇರುವಾಗಲೇ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಎಂದರೆ, ನಿಜವಾದ ಪುಷ್ಪ-ವನ್ನೋ, ಫಲವನ್ನೋ, ಪಕ್ಷಿಯನ್ನೋ ನೋಡದಿದ್ದ ಪುರುಷನಿಗೆ 'ಮಾಯೆ-ಯಿಂದ ಇಂಥಾ ಪುಷ್ಪ, ಫಲ, ಪಕ್ಷಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದೇನೆ' ಎಂದು ಮಾಯಾವಿಯು ತೋರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಮಾಯೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು ಕೇವಲ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ದ್ರವ್ಯತ್ವಾದಿಸಾದೃಶ್ಯ ಯುಕ್ತವಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಧಿಷ್ಠಾನವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಯೇ ಈ ಮಾಯೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಭಂಗವಿಲ್ಲ.

ಅನುಮಾನ ಪ್ರಯೋಗ : 'ವಿಶ್ವವು ಮಾಯಾಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಬಹುದು. ವಿಶ್ವವು ಈಶ್ವರಮಾಯಾ ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ; ಈಶ್ವರನಿಂದ ದೃಶ್ಯಮಾನವಾದ್ದರಿಂದ; ಯಾವುದು ಯಾರ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವೋ ಅದು ಅವರಿಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ; ಹೇಗೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಜಾಲನಿರ್ಮಿತವಾದ ವಸ್ತುವು ಮಾಯಾವಿಯ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ, ಅದರಂತೆ ಅಥವಾ, ಈ ಜಗತ್ತು ಮಾಯಾಮಯವಲ್ಲ, ಮಾಯಾವಿಯೆಂದು ಅಭಿಮತನಾದ ಈಶ್ವರನಿಂದ ದೃಶ್ಯಮಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಬಹುದು. ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾದ ಜಗತ್ತು ಆರೋಪಿತ-ವಲ್ಲ; ಸರ್ವಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಅಧಿಷ್ಠಾನದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಈಶ್ವರನಿಂದ ದೃಶ್ಯಮಾನವಾದ್ದರಿಂದ. ಯಾವುದು ಸರ್ವಾತ್ಮನಾ ಅಧಿಷ್ಠಾನಾಪರೋಪಿ-ಯಿಂದ ದೃಷ್ಟವೋ ಅದು ಆರೋಪಿತವಲ್ಲ, ಹೇಗೆಂದರೆ, 'ಸರ್ವಾತ್ಮನಾ ಸ್ತಂಭವೆಂಬ ಅಧಿಷ್ಠಾನದ ಅಪರೋಕ್ಷವುಳ್ಳ ಪುರುಷನಿಂದ ಕಾಣಲ್ಪಡತಕ್ಕ ಕುಂಭವು ಅಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿಲ್ಲವೋ' ಅದರಂತೆ. ಅಥವಾ, ಯಾವುದು

ಆರೋಪಿತವೋ ಅದು ಅಧಿಷ್ಠಾನಾಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನಿಂದ ಕಾಣಲ್ಪಡು-ವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ರಜತವೂ ಶುಕ್ತಿಯ ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಪುರುಷನಿಂದ ಕಾಣಲ್ಪಡತಕ್ಕ ಕುಂಭವೂ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಆರೋಪಿತವಾಗಿಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆ. ಅಥವಾ, ಯಾವುದು ಆರೋಪಿತವೋ ಅದು ಅಧಿಷ್ಠಾನಾಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನಿಂದ ಕಾಣಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾದ ರಜತವು ಶುಕ್ತಿಯ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಪುರುಷನಿಂದ ಕಾಣಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ, ಅದರಂತೆ.

ದುಃಖಾದಿಗಳು ವಸ್ತುತಃ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಅವು ಅವಿದ್ಯಾಮಯ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅವನ್ನೂ ಹೀಗೆಯೇ ನಿರಾಸ ಮಾಡಬೇಕು. ಈಶ್ವರನು 'ಜೀವನು ದುಃಖಿ' ಎಂಬುದನ್ನು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದುಃಖವು ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ.

ಮೂ— सत्योपाधिकल्पितबहुजीववादपक्षे दोषाः । ब्रह्मैव ह्युपाधिसम्बन्धात् संसारीति परस्याभिमतम् । अनाद्यनन्तं जगदेत-दीदृक् प्रवर्तते नात्र विचार्यमस्तीत्यादि श्रुतेः । ततश्च संसारिणां सर्वदा विद्यमानत्वात् सर्वदा ब्रह्मण एव उपाधिसम्बन्धत्वात् ब्रह्मणः तस्य नित्यसंसारित्वं स्यात् । ततश्च शुद्धवस्तुव्यवस्थाभावः ।

न च शुद्धस्य नोपाधिसम्बन्ध इति वाच्यम् । उपाधिसम्बन्धस्य उपाधिसम्बन्धकल्पनेनानवस्थाप्रसङ्गात् ।

सर्वेऽप्युपाधयः तत्सम्बन्धाश्चानादय एव । तत्कथमनवस्थेति चेत् । तेषां सम्बन्धानां निमित्तनिमित्तिभावोऽस्ति न वा । आद्ये कथं नानवस्था । द्वितीये तु सम्बन्धाः सर्वेऽपि शुद्धा एवेत्यापन्नम् ।

सिद्धविषयत्वान्नानवस्थादोष इति चेन्न । निमित्तनिमित्तिभावा-वस्थितानान्तोपाधिसम्बन्धसद्भावे प्रमाणाभावेन कल्पनामात्रत्वात् । यो जीवभेदनिमित्तभूत उपाधिसम्बन्धः तेनैव सम्बधेनैव सम्बद्धस्य स एव सम्बन्ध इत्यङ्गीकारे आत्माश्रयत्वप्रसङ्गात् ।

उत्पत्तिज्ञप्त्यप्रतिबन्धकत्वान्नायं दोष इति चेन्न । निमित्तनिमित्तिभावाभ्युपगमात् । अन्यथा शुद्धस्योपाधिसम्बन्ध इत्यापत्तेः ।

किञ्च तदुपाधिसम्बन्धवति तदुपाधिसम्बन्ध इत्यङ्गीकारे तदुपाधिसम्बन्धस्याधारे प्रवेशः आधेयत्वं चाङ्गीकृतम् । तथा च स्वोत्पत्त्यपेक्षोत्पत्तिवत्स्वज्ञानापेक्षज्ञानवत् स्वस्यैवाधाराधेय- त्वेप्यात्माश्रयत्वं भवत्येव । अन्यथा यज्ञदत्तः किमिति न स्वात्मानमारोहेत् ।

केवले स्वस्मिन्नवर्तनाददोष इति चेत् । तर्हि कुण्डलिनि स्वस्मिन्स्वयं वर्तेत । रूपविशिष्टे च रूपस्य वृत्तिः स्यात् ।

तथा च न बद्धमुक्तादिव्यवस्थासिद्धिरिति व्यर्थ एव बहुजीवाभ्युपगमः ।

ಸತ್ಯೋಪಾಧಿಕಲ್ಪಿತಭೇದಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳು

ಕೆಲವರು ಬಹುಜೀವವಾದಿಗಳು 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಸತ್ಯವಾದ ಉಪಾಧಿಯಿಂದಲೇ ಅನೇಕ ಜೀವಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ' ಎನ್ನುವರು. ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಹಾಗೂ ಪರಸ್ಪರ ಜೀವರ ಭೇದವು ಸತ್ಯವಾದರೂ, ಅದು ಔಪಾಧಿಕ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮತದಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧದಿಂದ ಸಂಸಾರಿ ಎಂದು ಅವರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಿದೆ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಅನಾದಿ ಅನಂತವಾದ ಜಗತ್ತು ಈಗಿರುವಂತೆಯೇ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ. ವಿಚಾರವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸಂಸಾರಿಗಳೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಉಪಾಧಿ ಸಂಬಂಧವಿದೆ'ಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ನಿತ್ಯಸಂಸಾರಿತ್ವ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಶುದ್ಧ, ಜೀವರು ಬದ್ಧರು ಎಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಶುದ್ಧನಿಗೆ ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಎನ್ನಬಾರದು. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ, 'ಉಪಾಧಿಯ ಸಂಬಂಧವಿರುವವನಿಗೆ ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧ' ಎಂದು ಹೇಳಿ-ದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧವೂ ಸಹ ಮತ್ತೊಂದು ಉಪಾಧಿಯ ಸಂಬಂಧವಿರುವವನಿಗೆ, ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೋದರೆ, ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಶಂಕಾ : ಎಲ್ಲಾ ಉಪಾಧಿಗಳೂ, ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಸಹ ಅನಾದಿಯೇ ಆಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾ ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ?

ಪರಿಹಾರ : ಆ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತನಿಮಿತ್ತಿಭಾವವು ಇದೆಯೋ? ಇಲ್ಲವೋ? ಎಂದರೆ, ಮೊದಲನೆಯ ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಎರಡನೆಯ ಉಪಾಧಿ ಸಂಬಂಧವು ಕಾರಣ, ಅದಕ್ಕೆ ಮೂರನೆಯ ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧವು ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ನಿಮಿತ್ತನಿಮಿತ್ತಿಭಾವವು ಇದೆಯೋ? ಇಲ್ಲವೋ? ಇದೆ ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುವುದಿಲ್ಲ? ಒಂದೊಕ್ಕೊಂದು ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಅನವಸ್ಥಾ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಒದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತನಿಮಿತ್ತಿಭಾವವು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಎಲ್ಲಾ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಶುದ್ಧನಲ್ಲೇ ಆಗುತ್ತವೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ.

ಶಂಕಾ : ಪರಂಪರೆಯು ಬಂದರೂ (ಬೀಜವೃಕ್ಷದಂತೆ) ಸಿದ್ಧವಿಷಯ-ವಾದ್ದರಿಂದ ದೋಷವಿಲ್ಲ.

ಪರಿಹಾರ : ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ನಿಮಿತ್ತನಿಮಿತ್ತಿಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಅನಂತೋಪಾಧಿಗಳು ಇವೆಯೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ-ವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅದು ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ.

ಶಂಕಾ : 'ಯಾವ ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧವು ಜೀವಭೇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ-ವಾಗಿದೆಯೋ ಅದೇ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಸಂಬದ್ಧನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅದೇ ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧವು ಆಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಪರಿಹಾರ : ಹೀಗೆ ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಅನವಸ್ಥಾ ಬರದಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮಾಶ್ರಯವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಶಂಕಾ : 'ಆ ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧವು ಅದೇ ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ'ವೆಂದರೆ ಆಗ ಆತ್ಮಾಶ್ರಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಉತ್ಪತ್ತಿ ಅಥವಾ ಜ್ಞಪ್ತಿಗೆ ಅಡ್ಡಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದ-ರಿಂದ ಆತ್ಮಾಶ್ರಯ ದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಪರಿಹಾರ : ನಿಮಿತ್ತನಿಮಿತ್ತಿಭಾವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೀರಿ. ಆದ್ದರಿಂದ, ತನಗೆ ತಾನೇ ನಿಮಿತ್ತವೆಂದು ಆಗುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮಾಶ್ರಯದೋಷವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ನಿಮಿತ್ತನಿಮಿತ್ತಿಭಾವವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ, ಶುದ್ಧನಿಗೆ ಉಪಾಧಿ ಸಂಬಂಧ ಎಂಬ ಆಪತ್ತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ.

ದೋಷಾಂತರ : ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, 'ಅದೇ ಉಪಾಧಿಯ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅದೇ ಉಪಾಧಿಯ ಸಂಬಂಧವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, 'ಒಂದೇ ಉಪಾಧಿಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಆಧಾರದಲ್ಲೂ ಪ್ರವೇಶವಿದೆ, ಆಧೇಯತ್ವವೂ ಇದೆ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ತನಗೆ ತಾನೇ ಆಧಾರ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ತಾನೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಹೇಗೋ, ತನ್ನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಇದೆ ಎಂದರೆ ಹೇಗೋ, ಅದರಂತೆ ತನಗೇ ಆಧಾರತ್ವ-ಆಧೇಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಆತ್ಮಾಶ್ರಯವು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವು-ದಾದರೆ, ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಯಜ್ಞದತ್ತನು ಏಕೆ ಹೊರಬಾರದು?

ಶಂಕಾ : ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧವು ಕೇವಲ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಉಪಾಧಿ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೋಷವಿಲ್ಲ.

ಪರಿಹಾರ : ಹೀಗೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಕುಂಡಲಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂ ಕುಂಡಲವಿರಲಿ ಎಂದಾದೀತು. ಅದರಂತೆ ರೂಪವಿಶಿಷ್ಟವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ರೂಪದ ವೃತ್ತಿಯು ಆಗ-ಬೇಕಾದೀತು (ಆದರೆ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಕುಂಡಲವಿದೆ, ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ರೂಪವಿದೆ).

ಆದ್ದರಿಂದ, ಶುದ್ಧನಿಗೇ ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿ ಬಂದು, ಬದ್ಧಮುಕ್ತಾದಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಲ್ಲದಂತಾಗಿ, ಬಹುಜೀವಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದು ವ್ಯರ್ಥವೇ ಆಗುತ್ತದೆ.

मू— मिथ्योपाधिकृतभेदपक्षे दोषाः । अज्ञानसिद्धौ कल्पितोपाधिसिद्धिः तत्सिद्धौ च भावरूपाज्ञानसिद्धिः मिथ्योपाधिभिन्नस्यैवाज्ञानाश्रयत्वात् । शुद्धब्रह्मैवाज्ञानाश्रयमिति चेत् । तर्हि तस्य स्वरूपातिरिक्तस्याज्ञानसम्बन्धे निमित्तस्याभावात् अज्ञानस्य यावत्स्वरूपावस्थानावश्यम्भावात् मुक्तस्याप्यज्ञत्वप्रसक्तिः ।

एतेन न ब्रह्मणो नापि जीवस्य अज्ञानम् । किं तु चैतन्यस्वरूपमात्रस्येत्यपि परास्तम् । तस्यापि शुद्धोपहितान्यतरत्वस्यावश्यं वक्तव्यत्वात् ।

किञ्च यदि केवलस्यैव ब्रह्मणोऽज्ञानं स्यात्तदा निमित्तान्तराभावात् स्वाभाविकमेव तत्स्यात् ।

यच्च तस्य स्वाभाविकमानन्दादिकं तत्सत्यं दृष्टमिति अज्ञानमपि स्वाभाविकत्वात्सत्यं स्यात् । ततश्चाज्ञानस्यापि सत्यत्वात् ब्रह्मणः सद्वितीयत्वं प्रसज्येत ।

अज्ञानस्य स्वाभाविकत्वे ज्ञानादिवत्तस्यानिवृत्तिः स्यात् । कारणान्तरकल्पनमपि ज्ञानाज्ञानयोः सम एव । अज्ञानसिद्धौ मिथ्योपाधिसिद्धिः इति चक्रकं वा ।

ननु बीजाङ्कुरादाविवात्रापि परिहारः किं न स्यात् उच्यते । युक्तं बीजाङ्कुरव्यक्तीनां भिन्नत्वात्समाधानम् । जीवादेस्त्वेकैत्वादपरिहार्यमेवान्योन्याश्रयत्वादिकम् ।

ಮಿಥ್ಯೋಪಾಧಿಕೃತಭೇದಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳು

ಕೆಲವರು 'ಮಿಥ್ಯೋಪಾಧಿಯಿಂದ ಭೇದವು ಕಲ್ಪಿತ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ದೋಷಗಳು ಬರುತ್ತವೆ.

ಮಿಥ್ಯೋಪಾಧಿ ಅಥವಾ ಕಲ್ಪಿತೋಪಾಧಿಯು ಸಿದ್ಧಿಸಬೇಕಾದರೆ, ಮೊದಲು ಅಜ್ಞಾನವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಅಜ್ಞಾನವು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಮಿಥ್ಯೋಪಾಧಿಯು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಮಿಥ್ಯೋಪಾಧಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಅಜ್ಞಾನಾಶ್ರಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರ-ಯವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಶಂಕಾ : 'ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅಜ್ಞಾನಾಶ್ರಯ' ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಆಗ ಈ ದೋಷವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಪರಿಹಾರ : ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ, ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನಸಂಬಂಧವಾಗಲು ಸ್ವರೂಪಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ನಿಮಿತ್ತವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, 'ಅಜ್ಞಾನವು ಸ್ವರೂಪ-ವಿರುವವರೆಗೂ ಇರುತ್ತದೆ' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮುಕ್ತನಿಗೂ ಅಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ :

ಇದರಿಂದ, 'ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಅಜ್ಞಾನವಲ್ಲ, ಜೀವನಿಗೂ ಅಜ್ಞಾನವಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನ' ಎಂಬ ಪಕ್ಷವೂ ನಿರಸ್ತವಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ, ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರವು ಶುದ್ಧವೋ? ಅಥವಾ ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದ್ದೋ? ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಎರಡು ಪಕ್ಷಕ್ಕೂ ಮೇಲೆ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ.

ದೋಷಾಂತರ : ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, 'ಕೇವಲ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೇ ಅಜ್ಞಾನ' ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಆಗ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯ ನಿಮಿತ್ತವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಆನಂದಾದಿಗಳು ಸತ್ಯ-ವೆಂದು ಕಂಡಿರುವುದರಿಂದ, ಅಜ್ಞಾನವೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದರೆ, ಸತ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಸತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಸದ್ವಿತೀಯನಾಗುತ್ತಾನೆ; ಅದ್ವಿತೀಯನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬರುತ್ತದೆ.

ದೋಷಾಂತರ : ಅಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, 'ಜ್ಞಾನಾದಿಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲವೋ, ಅದರಂತೆ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ನಿವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲ' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಮುಕ್ತನೂ ಅಜ್ಞಾನಿಯಾದಾನು!

ಬ್ರಹ್ಮನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ, ಜೀವನ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕಾರಣಾಂತರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ಅದೂ ಈ ಉಪಾಧಿಗೆ ಸಮವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೋಷಗಳು ಬರುತ್ತವೆ.

ಚಕ್ರಕಾಶ್ರಯ : ಅಜ್ಞಾನವು ಸಿದ್ಧಿಸಿದರೆ ಮಿಥ್ಯೋಪಾಧಿಯು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಉಪಾಧಿಯು ಅಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತ. ಮಿಥ್ಯೋಪಾಧಿಯು ಸಿದ್ಧಿಸಿದರೆ ಜೀವಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಜೀವನು ಉಪಾಧಿಕಲ್ಪಿತನು. ಜೀವಸಿದ್ಧಿ-ಯಾದರೆ ಜೀವಾಶ್ರಯವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಚಕ್ರಕಾಶ್ರಯವನ್ನಾಗಲೀ ಹೇಳಬಹುದು.

ಶಂಕಾ : ಬೀಜಾಂಕುರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬೀಜಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅಂಕುರಕಾರಣ, ಆ ಅಂಕುರಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬೀಜಕಾರಣ, ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಕುರಕಾರಣ ಎಂದು ಪರಿಹಾರಮಾಡುವಂತೆ ಇಲ್ಲೂ ಏಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಬಾರದು?

ಪರಿಹಾರ : ಬೀಜಾಂಕುರನ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬೀಜಗಳು, ಅನೇಕ ಅಂಕುರಗಳು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿ ಇವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜೀವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅಜ್ಞಾನ ಕಾರಣ, ಆ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಜೀವಕಾರಣ - ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲ. ಜೀವಾದಿಗಳು ಒಂದೊಂದೇ ಆದ್ದರಿಂದ, ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ಅಥವಾ ಚಕ್ರಕಾಶ್ರಯ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಪ್ರಬಲಪ್ರಮಾಣ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಕಂಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಬಲವಾದ ಪ್ರಮಾಣವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಕಂಡಂಥ ಭೇದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸತ್ಯ' ಎಂದು ತತ್ತ್ವವಾದಿ-ಗಳು ಸೇಳಿದಾಗ ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆಕ್ಷೇಪ : ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಮರವು ಎತ್ತರವಿದ್ದರೂ, ಅದು ಗಿಡ್ಡಾಗಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ 'ದೂರದಿಂದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವುದರಿಂದ ಅದು ಗಿಡ್ಡಾಗಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅನುಮಾನದ ಬಾಧೆಯು ಕಂಡಿದೆಯಲ್ಲಾ ?

मू— दूरस्य वृक्षह्रस्वत्वादौ प्रत्यक्षापटुत्वस्यैव निश्चितत्वात् युक्त्या दीर्घत्वनिश्चयः ।

प्रत्यक्षस्य रेखोपरेखाद्यविषयीकरणेनार्थग्राहित्वं परिणामादावन्यथात्वं च साक्षिणा निश्चितम् ।

दूरस्थवृक्षह्रस्वादिविषयं च दूरस्थत्वादिदोषयुक्तं तन्मन्दग्राहि । तत एव परिणामादावयथार्थमित्यन्वयव्यतिरेकानुग्रहीतत्वात्साक्षिणः । ततो ह्रस्वत्वादिज्ञानं बाधितप्रायमेव ज्ञायते । ततः परं च प्रवर्तमानावनुमानागमौ तेन दत्तावकाशौ दीर्घत्वादिनिश्चयं कुर्वाणौ तद्बाधकाविवोच्येते । अतो नैतत्प्रत्यक्षस्यानुमानागमबाध्यत्वे निदर्शनमिति ।

ಸಮಾಧಾನ : ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ವೃಕ್ಷವು ಗಿಡ್ಡಾಗಿ ಕಂಡರೆ, ಅಥವಾ ಚಂದ್ರನು ಗೇಣಿನಷ್ಟು ಕಂಡರೆ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಅಪಟು (ಅಸಮರ್ಥ) ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ, ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಅದು ಎತ್ತರ, ವಿಶಾಲ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ರೇಖೋಪರೇಖಾದಿಗಳನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸದೇ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. 'ಪರಿಮಾಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇರುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿದೆ. ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ವೃಕ್ಷವನ್ನು ಗಿಡ್ಡಾಗಿ ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ದೂರಸ್ಥತ್ವವೆಂಬ ದೋಷದಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಮಂದಗ್ರಾಹಿಯಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಪರಿಣಾಮಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಯಥಾರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

'ದೂರದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಈ ಮಂದಗ್ರಾಹಿತ್ವ, ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅನ್ವಯ ವ್ಯತಿರೇಕದ ಅನುಗ್ರಹವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಮಂದಗ್ರಾಹಿತ್ವವನ್ನೂ ಪರಿಮಾಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, 'ವೃಕ್ಷವು ಗಿಡ್ಡಾಗಿ ಇದೆ' ಇತ್ಯಾದಿ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಾಯಃ ಬಾಧಿತವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆ ನಂತರ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗತಕ್ಕ ಅನುಮಾನ, ಆಗಮಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವು ಸಿಕ್ಕಿದಂತಾಗಿ 'ವೃಕ್ಷವು ಎತ್ತರವಾಗಿದೆ' ಇತ್ಯಾದಿ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಅನುಮಾನಾಗಮಗಳಿಂದ ಬಾಧ್ಯ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

मू— आत्मा मिथ्या वस्तुत्वात्प्रपञ्चवत् । आत्मा सत्यः जगन्मिथ्येति कल्पने कल्पनागौरवं स्यात् । परन्यायेन परस्यापादनम् । यद्वा शून्यवादिप्रयुक्तमनुमानं वा ।

नन्वात्मनो वस्तुत्वाभावात् असिद्धो हेतुरिति चेन्न । तथात्वे तद्व्यवहारलोपप्रसङ्गात् । कल्पितधर्मसद्भावाद्व्यवहारः । सत्यधर्माभावादसिद्धिरिति चेत् तर्हि दृश्यत्वादेरपि सत्यत्वाभावादसिद्धिः स्यात् । वस्तु च मिथ्या चेति विरुद्धमिति चेत् । दृश्यत्वमपि तथेति समानम् । यादृशतादृशदृश्यत्वं तत्रास्तीति चेत् । वस्तुत्वमपि तथाभूतमस्तीति कुतो विरुद्धत्वम् । तत्सत्यमित्यादिश्रुत्या बाधितमनुमानमिति चेत् विश्वं सत्यमित्यादि श्रुत्या दृश्यत्वानुमानमपि बाधितम् । व्यावहारिकसत्यत्वपरा श्रुतिरिति चेत् अन्यापि प्रातिभासिकसत्यपरा किं न भवेत् । सर्वभ्रमाणां शून्यवादिना निरधिष्ठानत्वेनाङ्गीकृतत्वात् । भ्रमोपपत्त्यर्थमप्यात्मनः सत्यत्वाङ्गीकारश्च न युज्यते ।

ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದದ್ದಕ್ಕೂ ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಬಾಧೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, 'ಆತ್ಮನು ಮಿಥ್ಯಾ, ವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಪಂಚದಂತೆ'

ಎಂದೂ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. 'ವಸ್ತುವಾದರೂ ಆತ್ಮನು ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಆತ್ಮನು ಸತ್ಯ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಕಲ್ಪನಾಗೌರವವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಯದ್ಯಪಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು 'ಎಲ್ಲಾ ಮಿಥ್ಯೆ'ಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಆದರೂ, ಪರನ್ಯಾಯದಂತೆ ಪರಕೀಯನ ಮೇಲೆ ಆಪಾದನೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅಥವಾ, 'ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಹೀಗೆ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಬಹುದು' ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ-ದಿಂದ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಶಂಕಾ : ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಸ್ತುತ್ವವು ಇಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಹೇತುವು ಅಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪರಿಹಾರ : ಹೀಗೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಆತ್ಮನ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಮಾಡಲಾಗದ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಶಂಕಾ : ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಧರ್ಮವು ಇರುವುದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರವು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯವಾದ ಧರ್ಮವು ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಅಸಿದ್ಧಿಯು ಬರುತ್ತದೆ.

ಪರಿಹಾರ : ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ, ದೃಶ್ಯತ್ವಾದಿಗಳೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನದಲ್ಲೂ ಅಸಿದ್ಧಿಯು ಬಂದೀತು.

ಶಂಕಾ : ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುದು ವಿರುದ್ಧ. (ಆದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ).

ಪರಿಹಾರ : ಹಾಗಾದರೆ ದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುದೂ ಏಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ?

ಶಂಕಾ : ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡು ಬಂದಿವೆ.

ಪರಿಹಾರ : ಹಾಗಾದರೆ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತುತ್ವಮಿಥ್ಯಾತ್ವಗಳೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡು ಬಂದಿವೆ.

ಶಂಕಾ : ವಾಸ್ತವಿಕವಾದ ವಸ್ತುತ್ವವು ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ.

ಪರಿಹಾರ : ವಾಸ್ತವಿಕವಾದ ದೃಶ್ಯತ್ವವೂ ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ.

ಶಂಕಾ : ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯ ದೃಶ್ಯತ್ವವು ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ ಇದೆ.

ಪರಿಹಾರ : ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯ ವಸ್ತುತ್ವವೂ ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ ಇದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಏಕೆ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ?

ಶಂಕಾ : 'ತತ್ ಸತ್ಯಮ್' ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ಆತ್ಮಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾನುಮಾನವು ಬಾಧಿತವಾಗಿದೆ.

ಪರಿಹಾರ : 'ವಿಶ್ವಂ ಸತ್ಯಮ್' ಇತ್ಯಾದಿಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಸಾಧಕ ದೃಶ್ಯತ್ವಾನುಮಾನವೂ ಬಾಧಿತವಾಗಿದೆ.

ಶಂಕಾ : 'ತತ್ ಸತ್ಯಮ್' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ಯತ್ವ ಪರವಾದದ್ದು.

ಪರಿಹಾರ : 'ತತ್ ಸತ್ಯಮ್' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯೂ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಸತ್ಯತ್ವ ಪರವಾದದ್ದು ಏಕೆ ಆಗಬಾರದು?

ಶಂಕಾ : ಆತ್ಮನು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಜಗತ್ತಿನ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವು ಯಾವುದೆಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ? ಆದ್ದರಿಂದ 'ಜಗದಾರೋಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನನಾದ ಆತ್ಮನು ಸತ್ಯ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು.

ಪರಿಹಾರ : ಎಲ್ಲಾ ಭ್ರಮಗಳೂ ನಿರಧಿಷ್ಠಾನ ಎಂದು ಶೂನ್ಯವಾದಿಯು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಅದರಂತೆ ಏಕೆ ಆಗಬಾರದು?

ಆದ್ದರಿಂದ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಆತ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಔಪಾಧಿಕಭೇದಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆ

'ಔಪಾಧಿಕಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಬದ್ಧ-ಮುಕ್ತವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತು. ಸುಖ-ದುಃಖ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥ ಹೊರಟಿದೆ.

मू— यदि सर्वेषां जीवानाम् अभेदः स्यात्तर्हि देवदत्तशरीराद्यनुग्रहोपघातादिना देवदत्तशरीरे सुखदुःखाद्युत्पत्तौ सत्यां देवदत्त एव सुखी दुःखी वा न यज्ञदत्त इति । तथा यज्ञदत्तशरीरे सुखाद्युत्पत्तौ यज्ञदत्त एव सुखादिमान्न देवदत्त इति च भोक्तृभेदो न स्यात् । न चापाद्यापादकयोरभेदः ।

स्वरूपाभेदस्यापादकत्वात् । भोक्तृरूपभेदाभावस्यापाद्यत्वात् । तथा सर्वशरीरगतं सुखदुःखादिकम् एकेनैव भुज्येत ।

तदयं प्रसङ्गार्थः । यदि देवदत्तशरीराधिष्ठितजीवो यज्ञदत्तशरीराधिष्ठातृजीवाभिन्नः स्यात्तर्हि यज्ञदत्तशरीरगतसुखाद्यननुसन्धाता न स्यात् किं तु तदनुसन्धातैव स्यात् । यज्ञदत्तशरीराधिष्ठातृजीववत् । न चैवं तस्माद्भिद्यत इति प्रसङ्गस्य विपर्यये पर्यवसानम् ।

एतेन भेदस्यानुसन्धानाननुसन्धानरूपव्यवस्था अभिहिता भवति ।

ಎಲ್ಲಾ ಜೀವರಿಗೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಅಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ದೇವದತ್ತನ ಶರೀರ, ಅಂತಃಕರಣಾದಿನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ದೇವದತ್ತನ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಸುಖ ದುಃಖಗಳು ಹುಟ್ಟಿದರೆ ದೇವದತ್ತನೇ ಸುಖೀ, ದುಃಖೀ; ಯಜ್ಞದತ್ತನು ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ. ಅದರಂತೆ ಯಜ್ಞದತ್ತನ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಸುಖಾದಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಯಜ್ಞದತ್ತನೇ ಸುಖಾದಿಗಳುಳ್ಳವನು ದೇವದತ್ತನಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಕೂಡ ಭೋಕ್ತೃಗಳ ಭೇದವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದೀತು!

ಶಂಕಾ : ಈ ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಅಭೇದವೇ ಆಪಾದಕವಾಗಿದೆ; ಆಪಾದ್ಯವೂ ಅಭೇದವೇ ಆಗಿದೆ. ಇದು ಹೇಗೆ ಸರಿಹೋಗುತ್ತದೆ?

ಪರಿಹಾರ : ಆಪಾದ್ಯಾಪಾದಕಗಳು ಒಂದೇ ಆಗಿಲ್ಲ. ಸ್ವರೂಪಾಭೇದವು ಆಪಾದಕ, ಭೋಕ್ತೃಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವಾದೀತು ಎಂಬುದು ಆಪಾದ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೋಷವಿಲ್ಲ.

ಮತ್ತೊಂದು ಆಪಾದನೆ : ಎಲ್ಲಾ ಜೀವರಿಗೆ ಅಭೇದವಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಎಲ್ಲಾ ಶರೀರಗತವಾದ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳನ್ನೂ ಒಬ್ಬನೇ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾದೀತು!

ಪ್ರಸಂಗದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ : ಈ ಪ್ರಸಂಗದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹೀಗಿದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ದೇವದತ್ತ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಜೀವನು ಯಜ್ಞದತ್ತ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ ಜೀವನಿಂದ ಅಭಿನ್ನನಾಗಿದ್ದರೆ, ಯಜ್ಞದತ್ತ ಶರೀರಗತಸುಖಾದಿಗಳ ಅನು-ಸಂಧಾನ ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವವನು ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಯಜ್ಞದತ್ತ-ಶರೀರಗತಸುಖಾದಿಗಳ ಅನುಸಂಧಾನವುಳ್ಳವನೇ ಆಗುತ್ತಿದ್ದನು; ಯಜ್ಞದತ್ತ-ಶರೀರಗತ ಜೀವನಂತೆ. ಹೀಗೆ ಅನುಸಂಧಾನವು ಬರುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ದೇವದತ್ತಶರೀರಗತಜೀವನು ಯಜ್ಞದತ್ತಶರೀರಗತ ಜೀವನಿಂದ ಭಿನ್ನ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ವಿಪರ್ಯಯದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದರಿಂದ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸುಖಾದಿಗಳ ಅನುಸಂಧಾನ, ಅನನು-ಸಂಧಾನರೂಪವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಪರಸ್ಪರ ಸುಖಾದಿ ಅನುಸಂಧಾನವಿದ್ದರೆ ಅಭೇದ, ಅನುಸಂಧಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಭೇದ ಎಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ.

ಮೂ— यथा चैकाङ्गुल्याद्यपगमेऽपि न मुक्तिः । एवमेकोपाध्यपगमेऽपि न मुक्तिः । तस्यैवानन्तोपाधिसम्बन्धवत्वात् । तत्तत्कर्मनिमित्तोपाधिस्तस्येति तत्तदपगमे तस्य तस्य मुक्तिरिति च न युक्तम् । कर्मभेदस्याप्युपाधिभेदप्रयुक्तत्वात् । उपाधेश्च कर्मभेदनिबन्धनत्वादन्योन्याश्रयत्वात् ।

ಮತ್ತೊಂದು ಅತಿಪ್ರಸಂಗ

ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನಿಗೇ ಅನೇಕ ಉಪಾಧಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅನೇಕ ಭಾವವು ಬಂದಿದೆ; ವಸ್ತುತಃ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಐಕ್ಯ ಎಂಬುವ ಮತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷವಿದೆ. 'ಅನೇಕ ಜೀವರಿಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಹೇಗೆ ದೇವದತ್ತನ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಒಂದು ಬೆರಳೋ

ಮೊದಲಾದದ್ದು ಹೋದರೂ ಮುಕ್ತಿಯಿಲ್ಲವೋ, ಅದರಂತೆ ಒಂದು ಉಪಾಧಿಯು ಹೋದರೂ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಒಬ್ಬನಿಗೇ ಅನಂತ ಉಪಾಧಿಗಳ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ದೇವದತ್ತನೆಂಬ ಒಂದು ಉಪಾಧಿಯು ಹೋದರೂ ಯಜ್ಞದತ್ತಾದಿ ಅನಂತ ಉಪಾಧಿಗಳು ಇರುವಾಗ ಮುಕ್ತಿಯು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರವರ ಕರ್ಮನಿಮಿತ್ತವಾದ ಉಪಾಧಿಯು ಅವರವರಿಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಅದು ಹೋದರೆ ಅವರವರಿಗೆ ಮುಕ್ತಿ ಎಂಬುದೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕರ್ಮಭೇದವೂ ಉಪಾಧಿಭೇದಪ್ರಯುಕ್ತವಾದದ್ದು. ಉಪಾಧಿ ಭೇದವು ಕರ್ಮಭೇದಪ್ರಯುಕ್ತವಾದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವು ಬರುತ್ತದೆ.

मू— किञ्चोपाधिरात्मन एकदेशं ग्रसति उत सर्वमात्मानम् । एकदेशाङ्गीकारे सावयवत्वं तस्य चानित्यत्वं च न्यायेनैव प्रसज्येत । यथाहुः । कृतकत्वसावयवत्वादिप्रयुक्ता हि विनाशितेति ।

ननु द्रव्योपादनं द्रव्यमवयव उच्यते । यथा पटस्य तन्तवः । ततः सावयवं नामोपादानवत् । तस्यानित्यत्वं सर्वैरङ्गीकर्तव्यम् । तस्मात्तैरित्यनुपपन्नम् । उच्यते । उपादानव्यतिरिक्तोऽप्येकदेशोऽस्मन्मतेऽङ्गीक्रियते । तन्तुव्यतिरिक्तवितस्त्यादिपटैकदेशनां दृष्टत्वात् । किञ्च निरुपादानस्याप्याकाशस्यैकदेशा विद्यन्ते । तदाश्रयेण च संयोगस्य प्रदेशवृत्तित्वं युज्यते । अतो नास्मन्मते तन्मात्रेण अनित्यत्वं प्रसज्यते । सर्वस्यैकोपाधिग्रस्तत्वे उपाधेर्भेदकत्वं न स्यात् । न हि सर्वस्मिन्पटे महारजतेन लिप्ते भेदबुद्धिरुपपद्यते । तस्याप्यंशस्योपाधिकृतत्वाङ्गीकारे अनवस्था स्यात् ।

ದೋಷಾಂತರ

ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷವಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಉಪಾಧಿಯು ಆತ್ಮನ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಆವರಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅಥವಾ ಸಮಗ್ರ ಆತ್ಮನನ್ನು ಆವರಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಕೇಳೋಣ (ಎರಡಕ್ಕೂ ಉತ್ತರ ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ).

ಏಕದೇಶವನ್ನು ಆವರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಸಾವಯವ-ನಾದಾನು! ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅನಿತ್ಯತ್ವವೂ ಬಂದೀತು! ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ವಾದಿಗಳು 'ವಿನಾಶಿತ್ವವು ಕೃತಕತ್ವ, ಸಾವಯವತ್ವಾದಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾದದ್ದು' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಶಂಕಾ : ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನವಾದ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಅವಯವ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಪಟ (ಬಟ್ಟೆ) ಎಂಬ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನವಾದ ತಂತು (ಎಳೆ)ಗಳು ಅವಯವಗಳಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಸಾವಯವ ಎಂದರೆ ಉಪಾ-ದಾನವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥಾ ಪದಾರ್ಥವು ಅನಿತ್ಯವೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ, ಆ ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಪರಿಹಾರ : ಉಪಾದಾನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಏಕದೇಶವನ್ನೂ ನಮ್ಮ ಮತದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ತಂತುವಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಗೇಣು ಮೊದಲಾದ ಪಟದ ಭಾಗಗಳೂ ಸಹ ಕಂಡಿವೆ. ಈ ಏಕದೇಶವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಸಂಯೋಗವು ಪ್ರದೇಶವೃತ್ತಿ ಎಂಬುವುದು ಕೂಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಏಕದೇಶರೂಪವಾದ ಅವಯವಗಳು ಇರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ನಮ್ಮ ಮತದಲ್ಲಿ ಅನಿತ್ಯತ್ವದ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಆ ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ' ಎಂದಿದ್ದೇವೆ.

'ಸರ್ವಾತ್ಮನನ್ನೂ ಉಪಾಧಿಯು ಆವರಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಯು ಭೇದಕವೆಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಗ್ರಪಟವು ಮಹಾರಜ ಎಂಬ ಕೆಂಪುಬಣ್ಣದಿಂದ ಲೇಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೆ, ಅಂಚು-ಸೆರಗು ಎಂಬ ಭೇದಬುದ್ಧಿಯು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ.

'ಉಪಾಧಿ ಸಂಬಂಧವು ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆ ಏಕದೇಶವೂ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಆದದ್ದು' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಆ ಉಪಾಧಿಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ ಏಕದೇಶವನ್ನೂ, ಆ ಏಕದೇಶಕ್ಕೂ ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗು-ತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

मू— ननु च दण्डकुण्डलाद्युपाधिकृतो भेदो देवदत्तस्य दृश्यते । तत्कथमुपाधिकृतो नास्तीत्युच्यते । मैवम् । न दण्डादिना देवदत्तस्य भेदः क्रियते । किन्तु दण्डादिविशेषणसम्बन्धेन देवदत्तो विशिष्टरूपं द्रव्यान्तरमुत्पादयति । व्यावृत्तिरेव वैशिष्ट्यमिति मतेऽपि दण्डादिकं प्राक् स्थितामेव व्यावृत्तिं बोधयति । न ह्यवस्थान्तरापादनमेव भेदकत्वमत्र विवक्षितं तस्य व्यवस्थानुपयोगित्वात् । किं नाम युगपदनेकहेतुत्वमिति ।।

ಶಂಕಾ : 'ಉಪಾಧಿಯು ಭೇದವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಹೀಗೆ ಶಂಕಾ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ದಂಡಕುಂಡಲಾದಿ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ದೇವದತ್ತನ ಭೇದವು ಕಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಧಿಕೃತ ಭೇದವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ?

ಪರಿಹಾರ : ದಂಡಾದಿಗಳಿಂದ ದೇವದತ್ತನಿಗೆ ಭೇದವು ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ದಂಡಾದಿವಿಶೇಷಣದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ದೇವದತ್ತನು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪವಾದ ದ್ರವ್ಯಾಂತರವನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವರು ವಿಶಿಷ್ಟತ್ವವೆಂದರೆ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿ (ಭೇದ) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ದಂಡಾದಿಗಳು ಮೊದಲೇ ಇದ್ದ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತಾಗಿ ಹೊಸದಾಗಿ ವ್ಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಸ್ಥಾಂತರವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವುದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಭೇದಕವೆಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ; ಆ ರೀತಿಯ ಭೇದಕತ್ವವು ಬದ್ಧಮುಕ್ತಾದಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಉಪಯೋಗಿಯೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಾರಣವಾಗುವುದನ್ನೇ ಭೇದಕವೆಂದಿದ್ದೇವೆ. ಅಂಥಾ ಭೇದಕತ್ವವು ದಂಡಾದಿ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

मू— त्रिस्कन्धचैतन्यवादिनां मते ब्रह्मेश्वरजीवव्यवस्थापि न सम्भवति भेदाभावात् । उपाधिभेदाद्व्यवस्थेति न युक्तम् । देशतः कालतश्चापरिच्छिन्नयोरौपाधिकभेदस्यादृष्टत्वात् । उपाधिर्हि भेदकत्व-पक्षेऽप्युपहितस्य देशावच्छेदकत्वेन वा भेदं कुर्यात् यथा

वस्त्रादेर्महारजतादिः कालावच्छेदकत्वेन वा यथा यौवनादिकं देहस्य । न चैतदुभयमप्यत्र सम्भवति । द्वयोः सर्वगतत्वेन च देशतः कालतश्च परिच्छेदाभावात् । न च सर्वगतत्वादौ विवादः । श्रुत्यादिसिद्धत्वात् ।

ಜೀವಬ್ರಹ್ಮೇಶ್ವರವ್ಯವಸ್ಥಾಭಾವ

'ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಮಾಯಾವಚ್ಛಿನ್ನನಾಗಿ ಈಶ್ವರಭಾವವನ್ನೂ, ಅವಿದ್ಯಾವಚ್ಛಿನ್ನನಾಗಿ ಜೀವಭಾವವನ್ನೂ ತಾಳುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬ ತ್ರಿಸ್ಕಂಧಚೈತನ್ಯವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ-ಈಶ್ವರ-ಜೀವ ಎಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ. ಉಪಾಧಿಭೇದದಿಂದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂಬುದು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ದೇಶದಿಂದ ಹಾಗೂ ಕಾಲದಿಂದ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಉಪಾಧಿಭೇದವು ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ. 'ಉಪಾಧಿಯು ಭೇದವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಉಪಾಧಿಯು ಉಪಹಿತ (ಉಪಾಧಿಸಂಬದ್ಧ) ವಸ್ತುವಿಗೆ ದೇಶಾವಚ್ಛೇದದಿಂದಲೋ, ಕಾಲಾವಚ್ಛೇದದಿಂದಲೋ ಭೇದವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ವಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮಹಾರಜತವು ದೇಶಾವಚ್ಛೇದದಿಂದ ಅಂಚು-ಸೆರಗು ಎಂಬ ಭೇದವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯೌವನಾದಿಗಳು ದೇಹಕ್ಕೆ ಕಾಲಾವಚ್ಛೇದದಿಂದ ಯುವಕದೇಹ, ವೃದ್ಧದೇಹ ಎಂಬ ಭೇದವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ಎರಡೂ ರೀತಿಯ ಅವಚ್ಛೇದವನ್ನು ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮ-ಈಶ್ವರ ಇಬ್ಬರೂ ಸರ್ವಗತರಾದ್ದರಿಂದ ದೇಶತಃ, ಕಾಲತಃ ಪರಿಚ್ಛೇದವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮೇಶ್ವರರ ಸರ್ವಗತತ್ವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

मू— किञ्च विशिष्टस्य शुद्धस्य वा संसारः । शुद्धस्य संसार इत्युक्ते स्वव्याहतिः विशिष्टस्येत्युक्ते विशिष्टोऽन्यः स एव वा । स एव चेदुक्तो दोषः अन्यश्चेन्नित्योऽनित्यो वा । अनित्यश्चेत् नाश एव तस्य न मोक्षः । नित्यत्वे च भेदस्य सत्यत्वं मोक्षेऽपि तस्य भावात् । स्वरूपमात्रस्याभेदः भेदस्तु उपाधिकृत एवेत्यङ्गीकारे स्वरूपमेवोपाधिसम्बद्धमिति न तस्य शुद्धत्वम् ।

ದೋಷಾಂತರ : ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಸಂಸಾರವು ವಿಶಿಷ್ಟನಿಗೋ? ಶುದ್ಧನಿಗೋ? ಶುದ್ಧನಿಗೆ ಸಂಸಾರ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ವ್ಯಾಹತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಂಸಾರವು ಅನಾದಿಯಾದ್ದರಿಂದ 'ಸರ್ವದಾ ಸಂಸಾರವುಳ್ಳವನು' ಎಂದರ್ಥ ವಾಗುತ್ತದೆ; ಇಂಥವನು ಹೇಗೆ ಶುದ್ಧನಾದಾನು? ವಿಶಿಷ್ಟನಿಗೆ ಸಂಸಾರ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ವಿಶಿಷ್ಟನು ಶುದ್ಧನಿಂದ ಬೇರೆಯೇ? ಅಥವಾ ಶುದ್ಧನೇ? ವಿಶಿಷ್ಟನು ಶುದ್ಧನೇ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ವ್ಯಾಹತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. ವಿಶಿಷ್ಟನು ಶುದ್ಧನಿಂದ ಬೇರೆ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅವನು ನಿತ್ಯನೋ? ಅನಿತ್ಯನೋ? ಅನಿತ್ಯನೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟನಿಗೆ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಮೋಕ್ಷವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಿತ್ಯನೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಭೇದವು ಸತ್ಯ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ವಿಶಿಷ್ಟನು ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಅವನು ಶುದ್ಧನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ್ದರಿಂದ. 'ಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅಭೇದ, ಭೇದವು ಉಪಾಧಿಕೃತವಾದದ್ದೇ ಹೊರತಾಗಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಲ್ಲ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಸ್ವರೂಪವೇ ಉಪಾಧಿಸಂಬದ್ಧ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಶುದ್ಧನಲ್ಲ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ.

मू— उपाधिकृतभेदवादे किं सर्वे जीवाः सर्वगताः, उत शरीरपरिमाणाः अथाणवः । नाद्यः । अवच्छिन्नस्य सर्वगतत्वानुपपत्तेः तथाविधोपाध्यनुपलब्धेश्च । द्वितीये सावयवत्वेनानित्यत्वापत्तिः । तृतीये शरीराव्याप्तिः । किञ्च द्वितीयतृतीययोरुपाधेर्मूर्तत्वेन क्रियावत्वात् किं यत्र यत्रोपाधिर्गच्छति तत्र तत्रोपहितो ब्रह्मांशो जीवोऽपि गच्छति उत पूर्वमुपहितं ब्रह्मांशं विहाय यत्रोपाधिर्गच्छति तत्रैवांशान्तरमवच्छिनत्ति । आद्ये उपाधिविभक्ते स्थाने ब्रह्मणः सुषिरत्वं संयुक्तस्थाने द्विगुणत्वं च स्यात् । द्वितीये जीवानामुत्पत्तिनाशप्राप्त्या कृतहान्यकृताभ्यागमप्रसङ्गः ।

जीवेश्वरयोः यौ स्वाभाविकौ भेदाभेदौ वदति स प्रष्टव्यः । किमर्थमयं भेदोऽङ्गीक्रियत इति । व्यवस्थासिद्ध्यर्थमिति चेत् । अभेदेन

सङ्करोऽप्यापाद्यमानः कथं निवार्यते । भेदेनोपरुद्धोऽभेदो न स्वकार्यकारीति चेत् । अभेदोपरुद्धो भेदोऽपि व्यवस्थां न कुर्यात् । भेदः प्रबल इति चेत् तर्हि किमनेनाभेदेनाङ्गीकृतेन । ईश्वरस्याचिन्त्य-शक्तिवशात् सर्वमुपपद्यत इति चेत् । तर्हि ईश्वरे बहुमानवता शुद्धभेदोऽङ्गीक्रियताम् । श्रुतिस्तं न सहत इति तु प्रत्युक्तम् । एतेन व्यतिरेकपक्षोऽपि निरस्तः । पक्षद्वयोक्तदोषापातादीत्यलम् ।

ದೋಷಾಂತರಗಳು : ಉಪಾಧಿಕೃತಭೇದವಾದದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೂ ದೋಷ-ಗಳಿವೆ. ಎಲ್ಲಾ ಜೀವರೂ ಸರ್ವಗತರೋ? ಶರೀರದಷ್ಟು ಪರಿಮಾಣ-ವುಳ್ಳವರೋ? ಅಥವಾ ಅಣುಗಳೋ? ಸರ್ವಗತ ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಉಪಾಧ್ಯವಚ್ಛಿನ್ನನು ಸರ್ವಗತನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಸರ್ವಗತವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅವಚ್ಛೇದವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ದೇಹದಷ್ಟು ಪರಿಮಾಣ ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಮಧ್ಯಮ ಪರಿಮಾಣವಿರುವ ವಸ್ತುವು ಸಾವಯವವಾದ್ದರಿಂದ ಅನಿತ್ಯವು ಬಂದೀತು! ಅಣುವೆಂಬ ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಶರೀರವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಶರೀರದಷ್ಟು ಪರಿಮಾಣ ಅಥವಾ ಅಣು ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ, ಉಪಾಧಿಯು ಮೂರ್ತವಾದ್ದರಿಂದ ಕ್ರಿಯಾವುಳ್ಳ-ದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಯು ಹೋಗುತ್ತದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಉಪಹಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಂಶನಾದ ಜೀವನೂ ಹೋಗುತ್ತಾನೋ? ಅಥವಾ ಉಪಾಧಿಯು ಮೊದಲು ಉಪಹಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಂಶವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತಾನು ಹೋದ ಕಡೆ ಅಂಶಾಂತರವನ್ನು ಅವಚ್ಛೇದಮಾಡುತ್ತದೋ? ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಯು ವಿಭಕ್ತವಾದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸುಷಿರತ್ವವೂ (ಖಾಲಿಜಾಗವು), ಸಂಯುಕ್ತಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ದ್ವಿಗುಣತ್ವವೂ ಉಂಟಾದೀತು! ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಶಗಳಾದ ಜೀವಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶಗಳು ಬಂದಂತೆ ಆಗಿ ಕೃತಹಾನಿ, ಅಕೃತ ಅಭ್ಯಾಗಮ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಉಪಹಿತವಾದ ಅಂಶವು ಅವುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಜೀವೇಶ್ವರರಿಗೆ ಯಾರು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಭೇದಾಭೇದಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೋ ಅವನನ್ನು ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ಏಕೆ ಒಪ್ಪಿದ್ದೀರಿ? 'ವ್ಯವಸ್ಥೆಸಿದ್ಧಿಗೋಸ್ಕರ ಭೇದದ ಅಂಗೀಕಾರ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, 'ಅಭೇದದಿಂದ ಸಾಂಕರ್ಯವೂ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಆಪಾದಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು? ಭೇದದಿಂದ ತಡೆಹಿಡಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಅಭೇದವು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡಲು ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಅಭೇದದಿಂದ ತಡೆಹಿಡಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಭೇದವು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ಉಂಟು ಮಾಡಲಾರದು. ಭೇದವು ಪ್ರಬಲ, ಅದು ಅಭೇದದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ತಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಅಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ ಆದ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು? 'ಈಶ್ವರನ ಅಚಿಂತ್ಯಶಕ್ತಿಯಿಂದಾಗಿ ಎಲ್ಲವೂ ಕೂಡುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಬಹುಮಾನವಿರುವ ವಾದಿಯು ಶುದ್ಧಭೇದವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಬಹುದಾಗಿದೆ. 'ಶ್ರುತಿಯು ಶುದ್ಧಭೇದವನ್ನು ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ (ಏಕೆಂದರೆ ಅಭೇದಶ್ರುತಿಗಳು ಇವೆ)' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ, ಹಿಂದೆಯೇ (ಅಭೇದಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಭೇದಪರವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡುವ ಮೂಲಕ) ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಇದರಿಂದ, ಭೇದಾಭೇದ ಎಂಬುದು ಭೇದ ಮತ್ತು ಅಭೇದಗಳಿಂದ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷ ಎಂಬುದೂ ನಿರಸ್ತವಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಭೇದ, ಅಭೇದ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳಿಗೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷಗಳೂ ಬರುತ್ತವೆ. ಅನಂತದೋಷಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸಾಕು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ.

ಮೂ— निर्गुणब्रह्मसिद्धिः किं प्रत्यक्षेणानुमानेन वा आगमेन वा ।

न प्रथमद्वितीयौ । नेन्द्रियाणि नानुमानं वेदा ह्येवैनं वेदयन्तीति श्रुतेः । तृतीये पृच्छामः ब्रह्म किं वाक्यार्थः शब्दार्थो वा । नाद्यः असंसर्गभेदरूपत्वात् । तयोरेव वाक्यार्थत्वात् । द्वितीये किं तत्र वचनवृत्तिरुत लक्षणा अथ गौणी । आद्येऽपि चतुष्टयी हि वाचकानां शब्दानां गतिः । जातिशब्दाः गुणशब्दाः क्रियाशब्दा द्रव्यशब्दाश्चेति । तत्र जातिनिमित्ता शब्दाः यथा ब्राह्मण इति । गुणनिमित्ता यथा शुक्लो

दण्डीति । क्रियानिमित्तो यथा पाचक इति । द्रव्यशब्दाः यदृच्छानिमित्ताः यथा डित्थ इति । तत्र तावदाद्यं प्रकारत्रयं न ब्रह्मणि सम्भवति । जातिगुणक्रियारहितत्वाङ्गीकारात् । वैदिकशब्दानाम् असाङ्केतितत्वान्न चतुर्थोऽपि प्रकारः । ततः सर्वशब्दावाच्यं ब्रह्मेति स्थितम् । अत एव न तत्र पदानां गौणीवृत्तिः तस्या गुणयोगनिमित्तत्वात् । न द्वितीयः । सर्वशब्दावाच्यस्य लक्षणायोगात् । तीरादिशब्देन वाच्यमेव गङ्गादिपदलक्ष्यं दृष्टं न तु केनापि शब्देनावाच्यम् । अतो न ब्रह्मणो लक्ष्यत्वमपि । तथा चापदार्थत्वादवाक्यार्थत्वाच्च न तस्य श्रुतिगम्यत्वम् । दूरे तत्र तात्पर्यमिति । प्रमाणाधीनत्वाद्वस्तुसिद्धेः । ब्रह्मणोऽज्ञेयत्वात् शून्यत्वप्राप्तिरिति । ज्ञेयत्वाङ्गीकारे जडत्वापातः तथा परेणाङ्गीकृतत्वात् ।

ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ

'ಬ್ರಹ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನಾದ್ದರಿಂದ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯ'ವೆಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ? ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ? ಅಥವಾ ಆಗಮದಿಂದಲೇ? ಮೊದಲನೆಯ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ, ಅನುಮಾನವೂ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ವೇದಗಳೇ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಬ್ರಹ್ಮನು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥನೋ ಅಥವಾ ಪದಾರ್ಥನೋ? ಬ್ರಹ್ಮನು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಂಸರ್ಗಭೇದರೂಪನಲ್ಲ; ಸಂಸರ್ಗ ಭೇದಗಳೇ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಾಗಿರತಕ್ಕವು. ಪದಾರ್ಥವೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ವಚನವೃತ್ತಿಯೇ? ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯೇ? ಅಥವಾ ಗೌಣೀವೃತ್ತಿಯೇ? ವಚನವೃತ್ತಿಯಲ್ಲೂ ವಾಚಕಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಗತಿಗಳಿವೆ. ಜಾತಿಶಬ್ದಗಳು, ಗುಣಶಬ್ದಗಳು ಕ್ರಿಯಾಶಬ್ದಗಳು ಮತ್ತು ದ್ರವ್ಯಶಬ್ದಗಳು ಎಂದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಜಾತಿನಿಮಿತ್ತಶಬ್ದಗಳು 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ' ಎಂಬಂತೆ.

ಗುಣನಿಮಿತ್ತಶಬ್ದಗಳು 'ಶುಕ್ಲಃ, ದಂಡೀ' ಎಂಬಂತೆ. ಕ್ರಿಯಾನಿಮಿತ್ತಶಬ್ದಗಳು 'ಪಾಚಕ (ಅಡುಗೆ ಮಾಡುವವನು)' ಎಂಬಂತೆ. ದ್ರವ್ಯಶಬ್ದಗಳು ಯದೃಚ್ಛಾ ನಿಮಿತ್ತವಾದ (ಹೆಸರಿಡುವವರ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಬಂದಂಥ) 'ಡಿತ್ಥ' ಎಂಬಂತೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜಾತಿ, ಗುಣ, ಕ್ರಿಯಾರಹಿತನೆಂದು ಒಪ್ಪಲಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕಶಬ್ದಗಳು ಸಾಂಕೇತಿಕವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪ್ರಕಾರವೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸರ್ವಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಅವಾಚ್ಯನೆಂದಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಪದಗಳಿಗೆ ಗೌಣೀವೃತ್ತಿಯೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಗೌಣೀವೃತ್ತಿಯು ಗುಣಯೋಗದಿಂದ ಬರತಕ್ಕದ್ದು; ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಗುಣಯೋಗವಿಲ್ಲ. ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯೂ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸರ್ವಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಅವಾಚ್ಯನಿಗೆ ಲಕ್ಷಣಾ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ತೀರಾದಿಶಬ್ದದಿಂದ ವಾಚ್ಯವಾದದ್ದೇ ಗಂಗಾದಿಪದದಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಪದದಿಂದ ವಾಚ್ಯವಲ್ಲವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷ್ಯತ್ವವು ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯತ್ವವೂ ಇಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂಬುದೂ ಮತ್ತೂ ದೂರವಾಯಿತು. ವಸ್ತುಸಿದ್ಧಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಮಾಣಾಧೀನ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಜ್ಞೇಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ 'ಅವನು ಜಡ' ಎಂದಾದೀತು. ಏಕೆಂದರೆ, ಪರಕೀಯನು 'ಯಾವುದು ಜ್ಞೇಯವೋ ಅದು ಜಡ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾನೆ.

ಮೂ— नन्ववाच्यत्वाद् ब्रह्मणो यदलक्ष्यत्वमुक्तं तदयुक्तम् । लक्षणायां वाच्यत्वस्योपयोगाभावात् । वाच्यार्थसम्बन्धित्वेन प्रसिद्धिरेव हि लक्षणायां बीजम् । अस्ति च सा ब्रह्मणि स्वप्रकाशत्वात् । न च विपक्षे बाधकाद्विना व्यभिचारादर्शनेनैव व्याप्तिनिश्चयः । पक्ष एव व्यभिचारः । अतो लक्ष्यवत्त्वसम्भवान्न तस्य शास्त्रगम्यत्वाभावः । अत एव न शून्यत्वमपि । लक्षणासम्भवेन शास्त्रसिद्धत्वात् । वस्तुतः सर्वप्रमाणातीतत्वेऽपि स्वप्रकाशतया सिद्धत्वादिति ।

'ಬ್ರಹ್ಮನು ಅವಾಚ್ಯನಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯತ್ವವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯು ಕೂಡಬೇಕಾದರೆ,

ಅದಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯತ್ವದ ಉಪಯೋಗವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಚ್ಯಾರ್ಥದ ಸಂಬಂಧ-ವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯೇ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು. ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದ್ದರಿಂದ ಆ ರೀತಿಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ಇದೆ. 'ಲಕ್ಷ್ಯವಾದದ್ದೆಲ್ಲಾ ವಾಚ್ಯವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ವ್ಯಭಿಚಾರವು ಕಾಣದೇ ಇರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ, ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ವಿಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿರಬೇಕು. ವಿಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ವ್ಯಭಿಚಾರ ಆದರ್ಶನಮಾತ್ರದಿಂದ, ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದಾದರೆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯತ್ವವು ಕೂಡುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರ-ಗಮ್ಯತ್ವಾಭಾವವು ಇಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಮ್ಯ-ನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, 'ಪ್ರಮಾಣಾಭಾವದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಶೂನ್ಯತ್ವ' ಎಂದು ಹೇಳಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಲಕ್ಷಣಾ ಕೂಡುವುದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಸಿದ್ಧ-ನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತುತಃ ಬ್ರಹ್ಮನು ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿದ್ದರೂ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತಯಾ ಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಮೂ— किमिदं स्वप्रकाशत्वम् । किं स्वेन ज्ञेयत्वम् उतान्येनाज्ञेयत्वम् । नाद्यः । कर्तृकर्मभावविरोधेन स्वेन वेद्यत्वानङ्गीकारात् । द्वितीये प्रमाणाभावादसिद्धौ चोदितायाम् अन्येनाज्ञेयत्वसिद्धमित्यनुत्तरं सिद्ध्युपायस्यानुपन्यस्तत्वात् । अन्यथा शशविषाणादीनामपि सद्भावसिद्धिप्रसङ्गादिति ।

ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವಖಂಡನೆ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತಯಾ ಸಿದ್ಧನೆನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವ ಎಂದರೇನು? ತನ್ನಿಂದ ತಾನು ಜ್ಞೇಯ ಎಂದೇ? ಅಥವಾ ಅನ್ಯರಿಂದ ಜ್ಞೇಯನಲ್ಲವೆಂದೇ? ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಕರ್ತೃಕರ್ಮಭಾವವಿರೋಧ-ದಿಂದ (ಒಂದೇ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಕರ್ತೃವೂ, ಕರ್ಮವೂ ಆಗಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ) ತನ್ನಿಂದ ತಾನು ಜ್ಞೇಯ' ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ.

ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಉತ್ತರವು ಸರಿಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು 'ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸಿದ್ಧಿಗೆ ಉಪಾಯವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಹೇಳದೇ, ಹೀಗೆ ಅನ್ಯರಿಂದ ಅಜ್ಞೇಯತ್ವದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಸಿದ್ಧಿಸುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಶಶವಿಷಾಣಾದಿಗಳೂ ಅನ್ಯರಿಂದ ಅಜ್ಞೇಯವಾದ್ದರಿಂದ, ಅವುಗಳ ಸಿದ್ಧಿಯೂ ಆಗಲಿ ಎಂಬ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಮೂ— किञ्च एकस्यां क्रियायां ब्रह्मणो ज्ञातृत्वं ज्ञेयत्वं च विरुद्धमिति वदन्वादी प्रष्टव्यः । किं कर्तृत्वकर्मत्वयोः लक्षणविरोधादसमावेशोऽङ्गीक्रियते उत परस्परपरिहारेण वृत्तेर्नियमेन दर्शनात् । नाद्यः । क्रियाश्रयः कर्ता क्रियाविषयः कर्मेति लक्षणसम्भवेन परसमवेतक्रियाफलशालिकर्मेत्यादि लक्षणस्याग्राह्यत्वात् । न द्वितीयः । स्वाध्यायोऽध्येतव्य इति विधेः स्वाध्यायविधायकत्वदर्शनात् । शब्दशब्दस्य स्ववाचकोपलम्भात् । घटादिशब्दानामपि स्वरूपपदार्थकत्वप्रतीतेः । तत्र भिन्नकर्मणि सति स्वकर्मकत्वं न केवलं स्वकर्मकत्वमिति चेन्न । कर्तृकर्माभेदस्यापरिहारात् । एकदेशः कर्ता समुदायः कर्मेति भेदोऽस्तीति चेन्न । घटशब्दस्य स्वव्यतिरिक्तवाच्यादर्शनात् । देवदत्तो ग्रामं गच्छतीत्यादौ कर्तृकर्मणोः प्रत्यक्पराग्भावदर्शनात् । कथमैक्यमिति चेत् परिस्पन्दरूपासु क्रियास्वेवं न सर्वत्रेत्यलम् ।

ಕರ್ತೃಕರ್ಮವಿರೋಧಖಂಡನೆ

ಬ್ರಹ್ಮನು ಸ್ವಜ್ಞೇಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಕರ್ತೃವೂ, ಕರ್ಮನೂ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ಇದು ವಿರುದ್ಧ' ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಒಂದೇ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಜ್ಞಾತೃತ್ವವೂ, ಜ್ಞೇಯತ್ವವೂ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಹೇಳುವವನನ್ನು ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕು. ಕರ್ತೃತ್ವಕರ್ಮತ್ವಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವು ಬರುವುದರಿಂದ ಒಂದು ಕಡೆ ಇರಲಾರವು ಎಂದು

ಒಪ್ಪುತ್ತೀಯೋ? ಅಥವಾ ಕರ್ತೃತ್ವಕರ್ಮತ್ವಗಳು ನಿಯಮವಾಗಿ ಒಂದೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರುವುದೇ ಕಂಡಿರುವುದರಿಂದಲೋ? ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ಕ್ರಿಯಾಶ್ರಯನು ಕರ್ತಾ, ಕ್ರಿಯಾವಿಷಯವು ಕರ್ಮ' ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣವು ಕೂಡುವುದರಿಂದ 'ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಸಮವೇತವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯ ಫಲವನ್ನು ಹೊಂದಿರತಕ್ಕದ್ದು ಕರ್ಮ' ಇದೇ ಮೊದಲಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ. (ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಪರಸಮವೇತ ಎಂಬುದು ಸೇರಿದ್ದರಿಂದ ಕರ್ತೃತ್ವಕರ್ಮತ್ವಗಳು ಒಂದು ಕಡೆ ಇರಲಾರವು ಎನ್ನಬಹುದಿತ್ತು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ). ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯವು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲ್ಪಡಬೇಕು' ಎಂದು ವಿಧಿಯಿದೆ. ಈ ವಿಧಿವಾಕ್ಯವು ತನಗೂ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗೆ ತಾನೇ ವಿಧಾಯಕ, ವಿಧೇಯ ಎರಡೂ ಆಗಿದೆ. 'ಶಬ್ದ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ವಾಚಕವಾಗಿದೆ; ಹೀಗೇ ತಾನೇ ವಾಚಕವೂ, ವಾಚ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಘಟಾದಿಶಬ್ದಗಳೂ ಸಹ ಘಟಾದಿವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಘಟ ಇತ್ಯಾದಿ ಶಬ್ದಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ವಾಚಕವಾಗಿದೆ (ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, 'ಘಟ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಘಟ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಡಕೆ ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವು ವಾಚ್ಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿರುವ ಘಟ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ).

ಶಂಕಾ : ಈ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಕರ್ಮವು ಇದ್ದು, ಸ್ವಕರ್ಮಕತ್ವವು ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ; ಕೇವಲ ಸ್ವಕರ್ಮಕತ್ವವು ಕಂಡಿಲ್ಲ.

ಪರಿಹಾರ : ಹಾಗಾದರೂ ಕರ್ತೃಕರ್ಮಗಳ ಅಭೇದವು ಪರಿಹಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಶಂಕಾ : ಈ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಏಕದೇಶವು ಕರ್ತೃ; ಸಮುದಾಯವು ಕರ್ಮ ಎಂಬುದಾಗಿ ಭೇದವಿದೆ.

ಪರಿಹಾರ : 'ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯವು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲ್ಪಡಬೇಕು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ, 'ಘಟ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ, ಘಟಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಶಬ್ದಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದು ವಾಚ್ಯವಾದದ್ದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಏಕ ದೇಶ, ಸಮುದಾಯ ಎಂದು ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಶಂಕಾ : 'ದೇವದತ್ತನು ಗ್ರಾಮವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ' ಇತ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್, ಪರಾಗ್ಭಾವಗಳು ಕಂಡಿವೆ (ಗ್ರಾಮವು ಆಚೆ ಇರತಕ್ಕದ್ದು. ದೇವದತ್ತ ಜೀವನು ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಇರತಕ್ಕವನು). ಆದ್ದರಿಂದ ಐಕ್ಯವು ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ 'ಪರಿಸ್ಪಂದರೂಪವಾದ (ಚಲನಾದಿರೂಪವಾದ) ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ, ಎಲ್ಲೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಇನ್ನೂ ಬೆಳೆಸಬಹುದಾದರೂ, ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸಾಕುಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

मू— किञ्च ब्रह्मणो ज्ञानस्वरूपत्वं च वक्तुमशक्यम् । तस्य कर्तृकर्माद्यभावात् । जानातिर्हि सकर्मकः प्रसिद्धः । अतस्तदर्थस्य कर्मणा भाव्यम् । कर्म च स्वरूपमन्यद्वा सम्भावितम् । क्रियात्वात् कर्त्रा च भवितव्यम् । न च ब्रह्मस्वरूपज्ञानस्य स्वयमेव विषयः । अनङ्गीकारात् । नापि स्वव्यतिरिक्तं तदभावात् । न च तस्य ज्ञाताऽस्ति ततोऽन्यद्वस्तुनोऽभावात् । अतो ज्ञातृज्ञेयाभावात् न ज्ञानरूप ब्रह्मसिद्धिरिति । अतः शून्यवादान्न कश्चिद्विशेषः । उक्तरूपज्ञानतायाः शून्येऽपि सम्भवात् तदपि स्वप्रकाशरूपमित्यङ्गीकर्तुं शक्यत्वात् । तथाप्यस्माकं कुतस्तत्सिद्धिरिति चेत् । ब्रह्मणोऽपि कुतः सिद्धिः । वयमेव ब्रह्मेति चेत् । समानं शून्येऽपि । ननु जन्यज्ञानस्य कारकापेक्षा न तु नित्यस्य । न च ब्रह्मज्ञानं क्रियारूपं नाप्युत्पत्तिमत् । अतो ज्ञातृज्ञेयादिकारकविशेषाभावेऽपि तस्य सत्ता भविष्यतीति चेन्न । नित्यत्वेन विशेषाभावात् । ज्ञानस्य जानाते रूपत्वात् ।

न चोत्पत्तावेव क्रियाकारकमपेक्षत इति नियमः । अस्ति ब्रह्मेत्यादौ नित्याया अपि सत्तायाः कर्तृसापेक्षतादर्शनात् । अन्यथा लकारानुपपत्तिप्रसङ्गात् ।

ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃಕರ್ಮಗಳು ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು 'ಜ್ಞಾ

ಅವಬೋಧನೇ' ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಧಾತುವು ಸಕರ್ಮಕ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಧಾತುವಿನ ಕ್ರಿಯೆಯಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕರ್ಮವು (ವಿಷಯವು) ಇರಬೇಕು. ಕರ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಬೇರೆಯದು ಯಾವುದಾದರೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವು ಕ್ರಿಯೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ಕರ್ತೃವೂ ಇರಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ವಿಷಯ ಎನ್ನುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸ್ವಕ್ರಿಯಾವಿರೋಧವು ಬರುವುದರಿಂದ ತನಗೆ ತಾನೇ ವಿಷಯ ಎಂದು ಮಾಯಾವಾದಿಯು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು ವಿಷಯ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವೂ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಭಿನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯ-ಗಳು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞಾನರೂಪ ಎಂಬುವುದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಶೂನ್ಯವಾದಕ್ಕೂ, ಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೂ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯರಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನರೂಪತ್ವವು ಶೂನ್ಯದಲ್ಲೂ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶರೂಪ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸ-ಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಶಂಕಾ : ಶೂನ್ಯವು ವಸ್ತುತಃ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದರೂ, ನಮಗೆ ಅದು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ?

ಪರಿಹಾರ : ಬ್ರಹ್ಮನಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತಾನೆ?

ಶಂಕಾ : ನಾವೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

ಪರಿಹಾರ : ನಾವೇ ಶೂನ್ಯ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಶಂಕಾ : ಜನ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಕಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿದೆ. ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಕಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಕ್ರಿಯಾರೂಪವೂ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಉತ್ಪತ್ತಿವುಳ್ಳದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯಾದಿ ಕಾರಕವಿಶೇಷಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸತ್ತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ.

ಪರಿಹಾರ : ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯಗಳು ಇರಬೇಕು. ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯರಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿತ್ಯ ಎನ್ನುವ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು 'ಜ್ಞಾ' ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಲ್ಲ-ವೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಯೆಯು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲೇ ಕಾರಕವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿಯಮವೂ ಇಲ್ಲ. 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಇದ್ದಾನೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ತೆಯು ನಿತ್ಯವಾದರೂ, ಕರ್ತೃವಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯು ಸತ್ತಾ ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕಂಡಿದೆ. 'ಅಸ್ತಿ' (ಇದ್ದಾನೆ) ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾಪದವು ವರ್ತಮಾನಾರ್ಥಕವಾದ ಲಟ್‌ಲಕಾರದಲ್ಲಿದೆ. ಕರ್ತೃವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಲಕಾರವೇ ಕೂಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಮೂ— अभेदो ब्रह्मणोऽन्यश्चेद्भेदाभाव एव वक्तव्यः । अभावः प्रतिषेध इति पर्यायौ । प्रतिषेधप्रतिपादनं च प्राप्तिपूर्वकम् । न च भेदस्य केनापि प्राप्तिरस्ति । ईश्वरस्य प्रत्यक्षाद्यविषयत्वात् । अतो भेदस्याप्राप्तत्वात् तत्प्रतिषेधात्मकाभेदप्रतिपादकत्वं न युज्यते । द्वा सुपर्णेत्यादि श्रुतिप्राप्तभेदप्रतिषेधपरत्वे तु श्रुतीनां स्वव्याघातः स्यात् ।

ಅಭೇದದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ

ಐಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಹಿಂದೆ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಅಭೇದವು (ಐಕ್ಯವು) ಬ್ರಹ್ಮಭಿನ್ನವೆಂದು ಹೇಳುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಈಗ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಅಭೇದವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನ, ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಪರಕೀಯರು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅಭೇದ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಭೇದಾಭಾವ ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಭಾವ, ಪ್ರತಿಷೇಧ (ನಿಷೇಧ) ಈ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳು ಪರ್ಯಾಯ ಶಬ್ದಗಳು. ಶ್ರುತಿಗಳು ನೇದಪ್ರತಿಷೇಧವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬೇಕಾದರೆ ಭೇದಕ್ಕೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಿರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರತಿಷೇಧವು ಪ್ರಾಪ್ತಿಪೂರ್ವಕವಾದದ್ದು. ಆದರೆ, ಭೇದಕ್ಕೆ

ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರಭೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಿರಬೇಕಾದರೆ ಈಶ್ವರನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗಿರಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಆಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಭೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಭೇದಪ್ರತಿಷೇಧರೂಪವಾದ ಅಭೇದಪ್ರತಿಪಾದಕತ್ವವು ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ.

'ದ್ವಾ ಸುಪರ್ಣಾ' ಮೊದಲಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯೇ ಪ್ರತಿಷೇಧ ಮಾಡುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ.

ವಿಷ್ಣುಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವ

ಇದುವರೆಗೂ ವಿಷ್ಣುವು ಸದಾಗಮೈಕವಿಜ್ಞೇಯನೆಂದು ತಿಳಿಸಲಾಯಿತು. ಈಗ ವಿಷ್ಣುವು ಕ್ಷರಾಕ್ಷರಪುರುಷರನ್ನು ಮೀರಿದ ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮೂ— यं कामय इत्यस्यार्थः । अहं यं यम् उग्रं रुद्रं कर्तुं कामये तं तम् उग्रं कृणोमि करोमि । व्यत्ययो बहुलमिति विकरणव्यत्ययः । सुमेधां सुमेधसं तथा तं ब्रह्माणं तमृषिं तं करोमि । अहं शरवे हिंसकाय । पञ्चममुखच्छेदात् ब्रह्मद्विषे रुद्रायेति द्वितीयार्थे चतुर्थी । एवं भूतं रुद्रं हन्त वा उ हन्तुमेव न तु भीषयितुं धनुरातनोमि विस्तारयामि । अहं जनाय जनस्य समदं सम्पदं हर्षं करोमि । अहं द्यावापृथिव्युपलक्षितान् सर्वानूर्ध्वाधोलोकान् धारणया आविवेश । विशेः छन्दसि लुङ् लिट् इत्यपरोक्षेऽपि लिट् । अहमस्य जगतः पितरं ब्रह्माणं मूर्धन् मूर्धनि सर्वोत्कृष्टतया सुवे जनयामि । न केवलं पदे स्थापयामि । एवंभूताया मम योनिः कारणभूतः समुद्रे अप्स्वपामन्तस्तिष्ठति । स्त्रीणां पतिनामग्रहणमनुचितमिति शिक्षणाय नारायण इत्यनुक्त्वा आपो नाराः इत्यादिनोक्तं तदर्थमाह । अत्र श्रिया ब्रह्मादीनां सर्वेषाम् आत्माधीनत्वमभिधाय स्वात्मनोऽपि नारायणाधीनत्वमुक्तम् ।

ಅಂಭೃಣೀಸೂಕ್ತಾರ್ಥ

ಅಂಭ್ರಣೀಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿಯರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಾನು ಯಾರು ಯಾರನ್ನು ರುದ್ರನನ್ನು ಮಾಡಲು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತೇನೆಯೋ ಅವರವರನ್ನು ರುದ್ರನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ಅದರಂತೆ ಇಚ್ಛಿಸಿದವರನ್ನು ಜ್ಞಾನಿಯನ್ನಾಗಿ, ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನಾಗಿ, ಋಷಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ (ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಕರೋಮಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಕೃಣೋಮಿ ಎಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ವಿಕರಣ ಪ್ರತ್ಯಯವು 'ಉ' ಗೆ ಬದಲಾಗಿ 'ನು' ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು). ನಾನು ಹಿಂಸಕನಾದ, ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ಐದನೆಯ ಮುಖವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿದ ರುದ್ರನಿಗೋಸ್ಕರ, ಎಂದರೆ ರುದ್ರನನ್ನು (ದ್ವಿತೀಯಾವಿಭಕ್ತಿಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚತುರ್ಥೀವಿಭಕ್ತಿಯು ಬಂದಿದೆ) ಸಂಹಾರಮಾಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಧನುಸ್ಸನ್ನು ವಿಸ್ತಾರಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ನಾನು ಜನರಿಗೆ ಹರ್ಷವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ನಾನು ದ್ಯುಲೋಕ, ಪೃಥಿವೀಲೋಕಗಳಿಂದ ಉಪಲಕ್ಷಿತವಾದ ಎಲ್ಲಾ ಮೇಲಿನ, ಕೆಳಗಿನ ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ಧಾರಣೆಗೋಸ್ಕರ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ್ದೇನೆ. (ಇಲ್ಲಿ 'ವಿಶ ಪ್ರವೇಶನೇ' ಎಂಬ ಧಾತುವಿಗೆ ಅಪರೋಕ್ಷಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ 'ಲಿಟ್' ಲಕಾರವು ಬಂದಿದೆ).

ನಾನು ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ತಂದೆಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟನನ್ನಾಗಿ ಪ್ರಸವಿಸುತ್ತೇನೆ; ಕೇವಲ ಪದವಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಇಂಥಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ ನನಗೆ ಕಾರಣಭೂತನಾದವನು ಸಮುದ್ರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಗಂಡನ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಯೋಗ್ಯ-ವಾದದ್ದೆಂದು ಶಿಕ್ಷಣಮಾಡಲು, 'ನಾರಾಯಣ' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳದೆ, ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ 'ಸಮುದ್ರದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಈ ಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿಯರು ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ತನ್ನ ಅಧೀನವೆಂದು ಹೇಳಿ, ತಾನಾದರೋ ನಾರಾಯಣನ ಅಧೀನವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರೀಹರಿಯು ಕ್ಷರಾಕ್ಷರರಿಗಿಂತ ಉತ್ತಮನೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು.

मू – यमन्तः समुद्रे समुद्रान्तः स्थितम् । कवयः ज्ञानिनोऽप्य-वयन्तीषदेव जानन्ति । यस्मिंस्तदक्षरे तस्मिन्नविनाशिनि परमे प्रजा अधीनाः । जगतः प्रसूती प्रसूतिर्जनयित्री लक्ष्मीर्यतो यस्मात्प्र-सूतोत्पन्ना । यच्च वस्तु तोयेन तत्कर्मणा स्ववीर्येण वा तोयोप-लक्षितैर्भूतैर्वा भूम्यां पृथिव्यां पृथिव्यादिषु लोकेषु जीवान् व्यससर्ज विससर्ज विविधं ससर्ज । यच्चौषधीभिः सहितान् पुरुषान्पशूंश्च चराचराणि भूतानि प्रेरणाय विवेश चराचराणि भूतानीत्यनेनैव सिद्धे यज्ञाङ्गत्वादिना विशिष्टानामोषध्यादीनां ग्रहणाय पुनर्वचनम् । अतोऽस्मात्परमतिशयेनान्यद्वस्त्वणीयसमणीयो नास्ति । यच्च परात्परम् उत्कृष्टादुत्कृष्टतरम् । महतो महत्परिमाणादपि महान्तं महत् । यदेकं केवलम् अव्यक्तमतीन्द्रियम् । विश्वं पूर्णम् । तमसः प्रकृतेरज्ञानाद्वा परस्तादतिक्रम्य स्थितम् । तदेवर्तं यथार्थज्ञानरूपम् । तदु तदेव सत्यं ज्ञानपूर्वक्रियावत् । तदेव कवीनां मते परमं ब्रह्मेति अत्रापि स्फुटमभिमतार्थः ।

ಮಹಾನಾರಾಯಣೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಅರ್ಥ

ಮಹಾನಾರಾಯಣೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ : ಸಮುದ್ರ-ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರತಕ್ಕವನನ್ನು (ನಾರಾಯಣನನ್ನು) ಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಸಹ ಸ್ವಲ್ಪವೇ ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ನಾಶರಹಿತನಾದ ಆ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಜೆಗಳು ಅಧೀನ-ರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಜನನಿಯಾದ ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿಯು ಯಾವ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನರಾಗಿದ್ದಾಳೆ; ಯಾವ ಭಗವಂತನು ತೋಯದಿಂದ, ಎಂದರೆ ಕರ್ಮದಿಂದ ಅಥವಾ ತನ್ನ ವೀರ್ಯದಿಂದ ಅಥವಾ ಪಂಚಮಹಾಭೂತ-ಗಳಿಂದ ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವರನ್ನು ವಿವಿಧವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದ್ದಾನೆ; ಯಾವ ಭಗವಂತನು ಓಷಧಿಗಳಿಂದ ಸಹಿತವಾದ ಪುರುಷರನ್ನು , ಮತ್ತು ಪಶುಗಳನ್ನು , ಚರಾಚರಭೂತಗಳನ್ನೂ ಪ್ರೇರಣೆಗಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ (ಇಲ್ಲಿ ಚರಾಚರ ಎಂಬುದರಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲಾ ಸೇರಿದರೂ ಯಜ್ಞಾಂಗವಾದ್ದರಿಂದ

ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಓಷಧಿ ಮೊದಲಾದ್ದನ್ನು ಗ್ರಹಣಮಾಡಲು ಪುನಃ ಓಷಧಿ, ಪುರುಷ, ಪಶು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ) – ಈ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಅತಿಶಯ-ವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲ. ಈ ವಸ್ತುವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠಕ್ಕಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿದೆ. ದೊಡ್ಡಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಿಗಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡದಾಗಿದೆ. ಆ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂಬ ವಸ್ತುವು ಕೇವಲವಾಗಿದೆ (ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನಿದೆ). ಅತೀಂದ್ರಿಯ-ವಾದದ್ದು, ಪೂರ್ಣವಾದದ್ದು , ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು, ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಮೀರಿದ್ದು. ಅದೇ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನರೂಪವಾದದ್ದು. ಅದೇ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನ-ಪೂರ್ವಕಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳದ್ದು. ಅದೇ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಪರಮ ಬ್ರಹ್ಮ-ವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ವಿಷ್ಣುಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟವಾಗಿದೆ.

मू – अस्य प्रसिद्धस्य देवस्य द्योतनादिगुणवतः । मीळ्हुषो भक्ताभिलषितवर्षितुः । एषस्येच्छारूपस्य सत्यकामस्येति यावत् । विष्णोः प्रभृते प्रभरणे । पूजने कृते तत्प्रसादात् । वया वय बन्धने असून् । अहङ्काराभिमानित्वेन जीवानां बन्धको रुद्रः । रुद्रियं महित्वं रौद्रं महिमानं विदे विविदे लब्धवान् । हि प्रसिद्धमेतत् । अश्विनौ युवामपि विष्णोः प्रसादादेवेरावद्वृत्तिरन्नवद्धर्तनं समस्तभोगवत्पदम् यासिष्टमयासिष्टं लब्धवन्तौ स्थ इति रुद्रादीनां भगवत्प्रसादाधीना पदप्राप्तिरुच्यते । मनसः परमपुरुषस्य चक्षोः चक्षुषः । प्रकृत्यान्तःपाद-मव्यपरे इति प्रकृतिभावः ।

ಋಗ್ವೇದಮಂತ್ರಾರ್ಥ

ಋಗ್ವೇದದ ಅಶ್ವಿನೀಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ, ಪ್ರಕಾಶಾದಿಗುಣವುಳ್ಳ, ಭಕ್ತರ ಅಭಿಲಾಷೆಯನ್ನು ಮಳೆಗರೆಯತಕ್ಕ, ಇಚ್ಛಾ-ರೂಪನಾದ ಎಂದರೆ ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪನಾದ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿ, ಆ ಭಗವಂತನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ, ಅಹಂಕಾರಾಭಿಮಾನಿಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಜೀವರಿಗೆ ಬಂಧಕರಾದ ರುದ್ರದೇವರು ರುದ್ರಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಪಡೆದರು; ಇದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವು. ಎಲೈ! ಅಶ್ವಿನೀದೇವತೆಗಳೇ, ನೀವೂ ಸಹ

ವಿಷ್ಣುವಿನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದಲೇ ಅನ್ನವುಳ್ಳ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಎಂದರೆ ಸಮಸ್ತ ಭೋಗವುಳ್ಳ ಪದವಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದೀರಿ. ಹೀಗೆ ರುದ್ರಾದಿಗಳು ಭಗವತ್ಪ್ರಸಾ-ದಾಧೀನರಾಗಿ ಪದವಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆಂದು ಹೇಳಿದೆ.

ಪುರುಷಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಚಂದ್ರ, ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಸೂರ್ಯ, ಮುಖದಿಂದ ಇಂದ್ರ ಮತ್ತು ಅಗ್ನಿ, ಪ್ರಾಣದಿಂದ ವಾಯು-ದೇವರು ಹುಟ್ಟಿದರೆಂದು ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಾ ದೇವತೆಗಳ ಜನಕನಾದ್ದರಿಂದ ವಿಷ್ಣುವೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮನು.

(ಪಾದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಏ ಅಥವಾ ಓ ಅಕ್ಷರದ ಮುಂದೆ ಅಕಾರವು ಬಂದಿದ್ದು ಆದರ ಮುಂದೆ ವಕಾರ, ಯಕಾರಗಳು ಬಂದಿರದಿದ್ದರೆ ಸಂಧಿಯನ್ನು ಮಾಡದೇ ಇರಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ 'ಸೂರ್ಯೋಅಜಾಯತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸಂಧಿ ಯಾಗಿಲ್ಲ).

ಮೂ – आसीन्महाप्रलये । मुनिर्मौनी । ततस्तस्य चिन्तनात् । तत एते व्यजायन्त विश्वो इत्यादि, एते वक्ष्यमाणाः । विश्वो वायुः । इदमग्रे अस्य जगतोऽग्रे इत्यादिश्रुतिभ्यश्च विष्णोः समतीतक्षराक्षरत्वं सिद्धम् ।

ಇತರ ಮಂತ್ರಗಳ ಅರ್ಥ

ಮಹಾಪ್ರಳಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾರಾಯಣನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದನು; ಈಶಾನ, ಅಗ್ನಿ, ಸೋಮ, ದ್ಯಾವಾಪೃಥಿವೀ ಯಾರೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆ ಭಗವಂತನು ಮೌನದಿಂದ ಚಿಂತಿಸಿದನು. ಆ ಭಗವಂತನಿಂದ ವಾಯು, ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ, ಅಗ್ನಿ, ಯಮ, ವರುಣ, ರುದ್ರ, ಇಂದ್ರಾದಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿದರು. ಜಗತ್ತಿನ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ವಾಸುದೇವನೇ ಇದ್ದನು. ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಲೀ, ಶಂಕರನಾಗಲೀ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ಮೂ – यस्मात्परं नापरमस्ति किञ्चित् यस्मान्नाणीयो न ज्यायोऽस्ति कश्चित् । वृक्ष इव स्तब्धो दिवि तिष्ठत्येकस्तेनेदं पूर्णं पुरुषेण सर्वम् । अस्यार्थः । यस्मात्परमात्मनः परमुत्कृष्टं वस्तु नास्ति । अपरमपकृष्ट-

वस्त्वस्ति । तच्च किञ्चिदल्पमित्येवार्थः । अन्यथा तेनेदं पूर्णमिति वाक्यशेषो विरुद्ध्येत । वाक्यशेषे हीदमिति व्यतिरिक्तसद्भावो गम्यते । इदंशब्दार्थस्यासत्त्वे किं तेन पूर्णं स्यात् । तथा ततः प्रपञ्चात् ब्रह्मोत्तरतरमुत्कृष्टतरमिति वाक्यशेषोऽपि विरुद्ध्येत । तत्र तत इति प्रपञ्चस्यावधित्वेनोक्तस्य सत्यत्वप्रतीतेः । यदि तदेव न स्यात् तदा कुतो ब्रह्मोत्तरतरं स्यात् । यस्मान्नाणीय इत्यत्र तु विरोधाभावाद् द्विः प्रयोगाच्चोभयनिषेधः ।

ಮಹಾನಾರಾಯಣದ ಮತ್ತೊಂದು ಮಂತ್ರ

ಈ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದೆ. ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಉತ್ತಮವಾದ ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲ. ಕಡಿಮೆಯಾದ ವಸ್ತುವು ಇದೆ. ಅದು ಅತ್ಯಲ್ಪವಾದದ್ದು. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮವಾದ, ಕಡಿಮೆಯಾದ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ, 'ಆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತು ಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ವಾಕ್ಯಶೇಷದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಈ ಜಗತ್ತು' ಎನ್ನುವುದರಿಂದ 'ಭಗವಂತನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜಗತ್ತು ಇದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಜಗತ್ತೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಆ ಭಗವಂತನಿಂದ ಯಾವುದು ಪೂರ್ಣವಾಗಬೇಕಿತ್ತು? ಅದರಂತೆ, ಆ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕಿಂತ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅತ್ಯಂತ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಶೇಷಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಶೇಷದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕಿಂತ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಅವಧಿಯಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಯಾವುದಕ್ಕಿಂತ ಬ್ರಹ್ಮನು ಉತ್ಕೃಷ್ಟತರ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ? 'ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಂತ ಅಣುವಾದ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ, ಮಹತ್ತಾದ ವಸ್ತುವೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಎರಡಾವರ್ತಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ, ಮತ್ತು ಈ ವಚನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಂತ ಅಣುವಾದ, ಮಹತ್ತಾದ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ನಿಷೇಧಮಾಡಲಾಗಿದೆ.ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅಣುವಿಗೆ ಅಣು, ಮಹತ್ತಿಗೆ ಮಹತ್ತು ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ.

ವಿಶೇಷದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

ಭಗವಂತನು ನಿರ್ದೋಷ, ಅಶೇಷ ಸದ್ಗುಣನು ಎಂದಾಗ, ಗುಣಗಳಿಗೂ ಭಗವಂತನಿಗೂ ಏನು ಸಂಬಂಧ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು 'ಗುಣಗಳು ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪ' ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಸ್ವರೂಪವೇ ಆದರೂ ಅವು ಕೇವಲ ಭಗವಂತನಲ್ಲ, ಭಗವಂತನ ವಿಶೇಷಗಳು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

मू– न हि स्वरूपे स्वरूपत्वं नाम भिन्नधर्मोऽस्ति । तथापि त्वप्रत्ययप्रयोगनिमित्तं विशेषः ।

ವಿಶೇಷವೆಂಬುದು ಒಂದು ಶಕ್ತಿ. ಅದು ಸಂಭಾವಿತ ಎಂದು ತೋರಿಸಲು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪತ್ವ ಎಂಬ ಭಿನ್ನವಾದ ಧರ್ಮವು ಇಲ್ಲ, ಆದರೂ 'ತ್ವ' ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಪ್ರಯೋಗದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಏನೋ ಒಂದು ನಿಮಿತ್ತವಿದೆ. ಅದೇ ವಿಶೇಷ.

मू – यथाऽद्वैतवादिनां मते जीवब्रह्मणोरभिन्नत्वमभेद इति पर्यायशब्दवाच्यं वस्तु ब्रह्मणो भेदवर्जितम् । यथा गुणगुणिभेदवादिनां मते भेदो भेदिभ्यां भेदवर्जितः यथा भेदाभेदवादिमते भेदाभेदौ भेदाभेदिनोर्भेदवर्जितः । तथापि भेदव्यवहारगोचरः । यथा जीवब्रह्मणो-रभिन्नत्वमिति जीवब्रह्मणी अभिन्ने इत्यादि । तथा गुणगुणिनोर्भेदाभेदौ गुणगुणिनौ भिन्नाभिन्नाविति वा । विशेषणविशेष्यभावेन भेदहीनेऽपि व्यवह्रियते । तत्र निमित्तं विशेषः । एवं विष्णावपि ।

ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅಭಿನ್ನತ್ವ, ಅಭೇದ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರ್ಯಾಯ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವಾಚ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಹೇಗೆ ಭೇದರಹಿತವಾಗಿದೆಯೋ, ಗುಣಗುಣಿಗಳಿಗೆ ಭೇದವುಂಟೆಂಬ ವಾದಿಗಳ (ವೈಶೇಷಿಕರ) ಮತದಲ್ಲಿ ಆ ಭೇದವು ಹೇಗೆ ಭೇದಿಗಳಿಂದ

ಭೇದರಹಿತವಾಗಿದೆಯೋ, ಭೇದಾಭೇದವಾದಿಗಳ (ರಾಮಾನುಜೀಯರ) ಮತದಲ್ಲಿ ಭೇದಾಭೇದಗಳು ಹೇಗೆ ಭೇದಭೇದಿಗಳಿಂದ ಭೇದರಹಿತ-ವಾಗಿದೆಯೋ, ಆದರೂ ಕೂಡ 'ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅಭೇದ, ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರು ಅಭಿನ್ನರು' ಎಂಬುದಾಗಿ , ಅದರಂತೆ 'ಗುಣಗುಣಿಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದ, ಗುಣಗುಣಿಗಳು ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಭೇದ ವ್ಯವಹಾರವು ಹೇಗೆ ಇದೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಭೇದಹೀನವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷಣ ವಿಶೇಷ್ಯ-ಭಾವದಿಂದ ವ್ಯವಹಾರವುಂಟು. ಅದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವು ವಿಶೇಷ. ಇದರಂತೆ ವಿಷ್ಣುವಿನಲ್ಲೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

मू – नन्वभेदो भेदाभेदौ च ब्रह्मादिना नाभिन्नाः । ततो न दृष्टान्ताः सम्मता इति न युक्तम् । तथात्वेऽनवस्थादोषापातात् ।

अभेदाद्भिन्नयोर्भेदो यदि वा भेदभिन्नयोः । अनवस्थितिरेव स्यात् न विशेषणतामतिः । विशिष्टप्रतीतिसिद्ध्यर्थं हि भेदोङ्गीकार्यः । न चाप्रतीतो भेदः तद्धेतुर्भवतीति तत्प्रतीतिरप्यङ्गीकार्या । न चाविविक्ततया तत्प्रतीतिरप्युपयोगिनीति भेदस्यापि विशिष्टप्रतीत्यङ्गीकारे कथं नानवस्थेति । गुणगुणिनोरत्यन्तभेदपक्षे दूषणोतरमाह नेति ।

ಶಂಕಾ : ಅಭೇದವಾಗಲೀ, ಭೇದಾಭೇದಗಳಾಗಲೀ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳಿಂದ ಅಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ನಮಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಿಲ್ಲ.

ಪರಿಹಾರ : ಹೀಗೆನ್ನಬಾರದು. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಅನವಸ್ಥಾ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಭೇದಕ್ಕೂ ಅಭಿನ್ನನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ, ಅದರಂತೆ ಭೇದಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಗುಣಾದಿಗಳಿಗೂ, ಭೇದಾಭೇದಗಳಿಗೂ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನವಾದ ಗುಣ-ಗುಣಿಗಳಿಗೂ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಭೇದಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾ-ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಭಿನ್ನ ಎಂದರೆ ಅಭೇದವಿಶಿಷ್ಟ , ಭಿನ್ನ ಎಂದರೆ ಭೇದವಿಶಿಷ್ಟ, ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನ ಎಂದರೆ ಭೇದಾಭೇದವಿಶಿಷ್ಟ. ವಿಶಿಷ್ಟಪ್ರತೀತಿಯು ಸಿದ್ಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಭೇದವು ಪ್ರತೀತವಾಗದೆ ವಿಶಿಷ್ಟಪ್ರತೀತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಭೇದದ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು

ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಭೇದವು ಪ್ರತೀತವಾಗದೆ ವಿಶಿಷ್ಟಪ್ರತೀತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ-ವಾದ್ದರಿಂದ ಭೇದದ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆ ಭೇದದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಆ ಭೇದಪ್ರತೀತಿಯು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೇದಕ್ಕೂ ವಿಶಿಷ್ಟಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆ ವಿಶಿಷ್ಟಪ್ರತೀತಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಭೇದಾಂಗೀಕಾರ - ಹೀಗೆ ಅನವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ಬರದೇ ಇದ್ದೀತು?

मू – यदि गुणो गुणिनोऽत्यन्तभिन्नः स्यात् तदा मेरुर्मन्दरस्येव गुणो गुणिनो विशेषणतया न ज्ञायेतेत्यर्थः ।

सम्बन्धसद्भावान्नैवमिति चेत् । स सम्बन्धः प्रतीतो विशेषणतामतेर्मूलमप्रतीतो वा । आद्येऽपि सम्बन्धिविशेषणतया प्रतीतो वा स्वातन्त्र्येणप्रतीतो वा । आद्ये तत्रापि सम्बन्धान्तरप्रतीत्यपेक्षायाम् अनवस्था । द्वितीये अतिप्रसङ्ग एव । न तृतीयः । सम्बन्धापरिज्ञाने तस्य विशिष्टज्ञानोपयोगाभावात् । संयोगादीनां हि ज्ञातानामेव विशिष्टप्रत्ययहेतुत्वं दृष्टम् । न सत्तामात्रेणेति भावः ।

ದೋಷಾಂತರ : ಗುಣಗುಣಿಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತಭೇದ ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಗುಣವು ಗುಣಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೆ, ಆಗ ಮೇರುಪರ್ವತವು ಮಂದರಪರ್ವತಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ, ಗುಣವು ಗುಣಿಗೆ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ತೋರಬಾರದಿತ್ತು.

ಶಂಕಾ : ಮೇರುಮಂದರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ; ಆದರೆ, ಗುಣಗುಣಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಮೇರುಮಂದರದಂತೆ' ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಪರಿಹಾರ : ಹಾಗಾದರೆ, ಆ ಸಂಬಂಧವು ತೋರಿದಾಗ ವಿಶೇಷಣ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆಯೋ? ಅಥವಾ ತೋರದೇ ಆಗುತ್ತದೆಯೋ? ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲೂ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಬಂಧಿಗೆ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ತೋರಬೇಕೋ ಅಥವಾ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೋರಿದರೆ ಆಗುತ್ತದೆಯೋ? 'ಸಂಬಂಧವು ಸಂಬಂಧಿಗೆ

ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ತೋರಬೇಕು' ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲೂ ಸಂಬಂಧಾಂತರದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿರುವುದರಿಂದ ಅನವಸ್ಥಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೋರಿದರೆ ಸಾಕು, ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅತಿಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಸಂಬಂಧವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೋರಿದರೂ ವಿಶೇಷಣ-ಬುದ್ಧಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದಾದರೆ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೋರಿದ ಮಂದರವು ಮೇರುವಿಗೆ ಏಕೆ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ತೋರಬಾರದು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷವು, ಎಂದರೆ ಸಂಬಂಧವು ತೋರದಿದ್ದರೂ ಅದು ವಿಶೇಷಣಬುದ್ಧಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ - ಎನ್ನುವ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಂಬಂಧದ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಸಂಯೋಗಾದಿಗಳು ಜ್ಞಾತವಾದರೇ ಮಾತ್ರ ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಸಂಯೋಗಾದಿಗಳು ಇರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಕಂಡಿಲ್ಲ.

ಮೂ – तानेवानुविधावति तद्दर्शनमन्वेव विधावति अधोगच्छति ।

ಕಾಠಕಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ

'ಭಗವಂತನ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಭಗವಂತನಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, ತಿಳಿದ ನಂತರವೇ, ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದ ನೀರು ಕೆಳಗೆ ಓಡುವಂತೆ, ಕೆಳಗೆ ಬೀಳುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಕಾಠಕಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಭಗವಂತನಿಂದ ಗುಣಗಳು ಅಭಿನ್ನವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಮೂ – देशः सर्वत्र पुरुषः स्वतन्त्रः कालनित्यता । इत्यादिषु स्वसम्बन्धाद्यथैव गुणरूपिणः । गुणित्वं गुणभोक्तृत्वं स्याद्विष्णोस्तच्च स स्वयमिति ब्रह्मतर्के ।

यथा पक्षी सर्वत्राऽकाशे पततीति पक्षिणः सर्वाकाशसम्बन्धः प्रतीयते तथा आकाशोऽपि सर्वत्राकाशोऽस्तीति सर्वाकाशसम्बन्धः आकाशस्य प्रतीयते । यथा गुरुतन्त्रः शिष्य इति शिष्यस्य गुरुणा सम्बन्धः प्रतीयते एवं परमपुरुषः स्वतन्त्र इति तस्य स्वसम्बन्धः

प्रतीयते । यथाकाशस्य नित्यता प्रतीयते तथा कालस्यापि नित्यता प्रतीयते ।

ಬೃಹತ್ತರ್ಕವಚನ

ವಿಶೇಷವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಬೃಹತ್ತರ್ಕವಚನವು ಹೀಗಿದೆ. 'ಪಕ್ಷಿಯು ಎಲ್ಲಾ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹಾರುತ್ತದೆ' ಎಂದಾಗ ಪಕ್ಷಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಆಕಾಶದ ಸಂಬಂಧವು ತೋರುವಂತೆ, 'ಆಕಾಶವೂ ಎಲ್ಲಾಕಡೆಯೂ ಇದೆ' ಎಂದಾಗಲೂ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಸರ್ವಾಕಾಶಸಂಬಂಧವು ತೋರುತ್ತದೆ. ಶಿಷ್ಯನು ಗುರುತಂತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಗುರುವಿನಿಂದ ಸಂಬಂಧವು ತೋರಿದಂತೆ, ಪರಮ-ಪುರುಷನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಪರಮಪುರುಷನಿಗೆ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧವು ತೋರುತ್ತದೆ. 'ಆಕಾಶವು ನಿತ್ಯ' ಎಂದಾಗ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಸರ್ವಕಾಲ ಸಂಬಂಧವು ತೋರುವಂತೆ, 'ಕಾಲವು ನಿತ್ಯ' ಎಂದಾಗ ಕಾಲಕ್ಕೂ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧವು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ, ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಗುಣಸ್ವರೂಪವೂ, ಗುಣಿತ್ವವೂ, ಗುಣಭೋಕ್ತೃತ್ವವೂ ವಿಶೇಷಬಲದಿಂದ ಕೂಡುತ್ತದೆ.

मू – मायवादिनस्त्वाहुः । निर्गुण एव परमात्मा । गुणास्तु मायामयाः सन्ति । अतो नोदाहृतश्रुत्यादिविरोध इति । तदसत् । तदीयसर्वगुणपूर्णताज्ञानस्य मोक्षसाधनताश्रवणात् । न हि मायामयार्थज्ञानं मोक्षसाधनम् । किन्तु तत्त्वज्ञानमेवेतिभावेन तां श्रुतिं पठति । विष्णुमिति । विष्णुं सर्वगुणैः पूर्णं ज्ञात्वा संसारविवर्जीतः । निर्दुःखानन्दभुङ्नित्यं तत्समीपे स मोदते । मुक्तस्यापि न तत्साम्यापत्तिर्येन निर्दोषाशेषसद्गुणत्वं स्यादितिभावेन आह । मुक्तानां चेति । मुक्तानां चाश्रयो विष्णुरधिको अधिपतिस्तथा । तद्वशा एव ते सर्वे सर्वदैव स ईश्वरः इति परमश्रुतिः ।

ಪರಮಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ.

ಮಾಯಾವಾದಿಗಳು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ– 'ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿರ್ಗುಣನೇ, ಗುಣಗಳು ಮಾಯಾಮಯವಾದವುಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಗುಣವುಂಟೆಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ'. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ,

ಭಗವಂತನ ಸರ್ವಗುಣಪೂರ್ಣತ್ವಜ್ಞಾನವು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂದು ಶ್ರುತವಾಗಿದೆ. ಮಾಯಾಮಯಪದಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವ-ಜ್ಞಾನವೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾಗತಕ್ಕದ್ದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪರಮಶ್ರುತಿಯು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ- 'ವಿಷ್ಣುವು ಸರ್ವಗುಣಗಳಿಂದ ಪೂರ್ಣನೆಂದು ತಿಳಿದು ಸಂಸಾರರಹಿತನಾಗಿ ನಿರ್ದುಃಖಾನಂದವನ್ನು ನಿರಂತರ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಸುಖಿಸುತ್ತಾನೆ.' ಮುಕ್ತನಿಗೂ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಸಾಮ್ಯವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ; ಬಂದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತನಿಗೆ ನಿರ್ದೋಷ ಅಶೇಷಸದ್ಗುಣತ್ವವು ಆಗುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮುಕ್ತರಿಗೆ ವಿಷ್ಣುವು ಆಶ್ರಯನು; ಅವರಿಗಿಂತ ಅಧಿಕನು ಹಾಗೂ ಅವರಿಗೆ ಅಧಿಪತಿಯು. ಮುಕ್ತರೆಲ್ಲರೂ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಅವನ ವಶವೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವನು ಸರ್ವದಾ ಈಶ್ವರನು.

ಮೂ – तस्मात्स एव सर्वदेवेश्वरो निर्दोषाशेषसद्गुण इति ।

।। इति श्री श्री श्रीपादराजश्रीमच्चरणविरचिते
वाग्वज्रे विष्णुतत्त्वनिर्णयोपन्यासः समाप्तः ।।

ಉಪಸಂಹಾರ

ಹೀಗೆ ಸಾಧಕಪ್ರಮಾಣಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ, ಬಾಧಕಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ-ರುವುದರಿಂದ ವಿಷ್ಣುವೇ ಸರ್ವದೇವೇಶ್ವರನು ಹಾಗೂ ನಿರ್ದೋಷ ಅಶೇಷ ಸದ್ಗುಣನು.

॥ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಶ್ರೀಶ್ರೀಪಾದರಾಜರಿಂದ ಪ್ರಣೀತವಾದ ವಾಗ್ವಜ್ರ ಗ್ರಂಥದ
'ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯೋಪನ್ಯಾಸ' ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದ
ಶ್ರೀಶ್ರೀ ವಿಶ್ವೇಶತೀರ್ಥಕರಕಮಲಸಂಜಾತರಾದ
ಶ್ರೀಶ್ರೀ ದೇವೇಂದ್ರತೀರ್ಥವಿದ್ಯಾಶಿಷ್ಯರಾದ
ಶ್ರೀಶ್ರೀ ವಿಶ್ವನಂದನತೀರ್ಥರಿಂದ ರಚಿತವಾದ
ಕನ್ನಡಾನುವಾದವು ಸಮಾಪ್ತವಾಯಿತು ॥
॥ಶ್ರೀಶ್ರೀಪಾದರಾಜಗುರ್ವಂತರ್ಗತ ಭಾರತೀರಮಣಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣಾಂತರ್ಗತ-
ಗೋಪೀನಾಥ ಹಯವದನ ರಂಗವಿಠ್ಠಲನು ಪ್ರೀತನಾಗಲಿ ॥
॥ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾರ್ಪಣಮಸ್ತು॥





Sripadaraja Mutt Address:

Mulbagal

Sri Sripadaraja Mutt, Dhruva Loka, Narasimha Theertha, Mulbagal-563131; Tel: 08159-290839

Bangalore

Sri Sripadaraja Mutt, #58, Raghavendra Colony, Chamarajpet, Bangalore – 560018. Tel: 080-26607741

National Institute of Vedic Sciences (www.nivsc.org)

National Institute of Vedic Sciences Trust (Regd.) founded in the year 2001 by His Holiness Paramapujya Sri Vignananidhitheertha Swamiji , the then pontiff of Sri Sripadarajamutt, Mulbagal.

This organisation is dedicated for promoting the knowledge of Ancient Indian Sciences. Its aim is to spread, popularize and re-engineer the vast scientific knowledge hidden in Vedas, Vedangas, Upanishads and other Ancient Scriptures in the field of Physical Sciences, Life Sciences and Socio-Cultural Sciences in the background of Dasa Sahithya.

We offer Doctoral Courses in Sanskrit Literature, Vedic Sciences and Kannada Dasa Sahitya in association with Yoga Samskrutham University, Florida, USA. We offer Certificate / Diploma Courses in Vedic Mathematics and Vedic Sciences We organise National Conference in DASA SAHITYA and INTERNATIONAL CONFERENCE in Vedic Sciences once in every two years.

Contact e-mail: nivs_india01@yahoo.com. Tel: 080-26914637

Rangavittala Masapatrike

A Monthly Magazine published by Sri Sripadaraja Mutt features scholarly articles on spiritual matters with particular emphasis on Dasa Sahitya.
For subscription, please contact 080-26607741